САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ГОСУДАРСТВЕННЫЙ УНИВЕРСИТЕТ ФИЛОСОФСКИЙ ФАКУЛЬТЕТ

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ ФИЛИАЛ РОССИЙСКОЙ ТАМОЖЕННОЙ АКАДЕМИИ ИМ. В. Б. БОБКОВА

САНКТ-ПЕТЕРБУРГСКИЙ УНИВЕРСИТЕТ МВД РОССИИ

АКАДЕМИЯ ГУМАНИТАРНЫХ НАУК

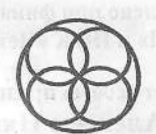
АНТОЛОГИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В ТРЕХ ТОМАХ

ТОМ I

Допущено Министерством образования Российской Федерации в качестве учебного пособия для студентов высших учебных заведений, для подготовки бакалавров и магистров по специальности «Философия»

Решение Мин. образования РФ № 14-58-340 гр/28 от 16.08.2000



САНКТ-ПЕТЕРБУРГ
«СЕНСОР»
2000

Руководитель проекта:

Солонин Ю. Н. — доктор философских наук, профессор, декан философского факультета СПбГУ.

Редакционная коллегия:

Замалеев А. Ф. — доктор философских наук, профессор, зав. кафедрой истории русской философии философского факультета СПбГУ;

Осипов И. Д. — доктор философских наук, доцент кафедры истории русской философии философского факультета СПбГУ;

Блинов Н. М. — доктор философских наук, профессор, академик РАН, начальник Российской таможенной академии, генерал-полковник таможенной службы;

Шамахов В. А. — кандидат исторических наук, начальник Северо-Западного таможенного управления, генерал-полковник таможенной службы;

Сальников В. П. — заслуженный деятель науки РФ, доктор юридических наук, профессор, академик РАН, начальник СПбУ МВД России, генерал-лейтенант милиции;

Мячин А. Н. — доктор исторических наук, профессор, начальник СПб филиала Российской таможенной академии, генерал-майор таможенной службы;

Петленко В. П. — доктор философских и медицинских наук, профессор, академик РАН;

Аграшенков А. В. — кандидат исторических наук, доцент, зам. начальника по научной работе СПб филиала Российской таможенной академии;

Модестов С. А. — доктор политических наук, действительный член Академии военных наук;

Ордяков Е. И. — кандидат исторических наук;

Пуляев В. Т. — доктор экономических наук, профессор, Президент Академии Гуманитарных Наук;

Козаченко В. И. — кандидат исторических наук, доцент, член-корреспондент Петровской академии наук;

Боровков М. И. — кандидат философских наук, доцент кафедры философии СПб Военно-медицинской Академии.

Шлионский Л. М. — главный редактор;

Смирнов М. В. — автор идеи, менеджер проекта;

Петрова Т. М. — технический редактор;

Рецензенты:

Каверин Б. И. — доктор философских наук, профессор кафедры гуманитарных и социально-экономических дисциплин Военного университета, г. Москвы;

Грякалов А. А. — доктор философских наук, профессор, заведующий кафедрой философии человека РГПУ им. А.И. Герцена;

Шапошников Л. Е. — доктор философских наук, профессор, первый проректор Нижегородского Государственного Педагогического Университета.

Издание осуществлено при финансовой поддержке концерна «ОРИМИ» и ИФК «Четвертое измерение»

Издательство выражает особую признательность господину
Жилкину Алексею Николаевичу
за активную помощь в реализации проекта.

ISBN 5-901394-01-1

ОГЛАВЛЕНИЕ

ПРЕДИСЛОВИЕ

МИР РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Настоящее предисловие к предлагаемой антологии русской философии не претендует на полноту изложения и освещения обширного и бесконечно разнообразного материала. Нам хотелось лишь дать некий общий абрис проблем, которые вдохновляли отечественных мыслителей XVIII—XX вв. Любопытный читатель может обратиться непосредственно к историко-философским работам, если наш краткий очерк не удовлетворит его духовных стремлений. Благо, теперь есть *что* читать, есть *чему* учиться...

I

В развитии русской философии можно условно выделить три периода: *подготовительный, просветительский* и *«ренессансный»*.

Подготовительный период охватывает по существу все средневековье — от крещения Руси до начала петровских преобразований. Столь продолжительная инкубация была обусловлена отрицательным отношением к философии со стороны господствующего православия. Древнерусская церковь ориентировалась преимущественно на апофатическое богословие, строго следуя завету апостола Павла: «Смотрите, братия, чтобы кто не увлек вас философиею и пустым обольщением, по преданию человеческому, по стихиям мира, а не по Христу»... (2, 8). Положение стало меняться лишь после реформ патриарха Никона (сер. XVII в.), который в буквальном смысле «ввел» новое богослужение, заменил вероисповедный христоцентризм на общехристианский тринитаризм. Благодаря этому явственно обозначилась потребность в философском обосновании православия, развитии его догматов и установлений. Особую роль в этом деле сыграли «киевские нехаи» — профессора и выученики Киево-Могилянской академии. Петр I во многом опирался на их поддержку, созидая новую «российскую Европию». Они не только заняли лидирующее положение в русской церковной жизни[1], но и активно содействовали упразднению патриаршества, служившего оплотом старомосковского «двоевластия». Созданный взамен него Святейший правительствующий синод был лишен всякой духовной автономии и не оказывал больше влияния на государственную политику. Началось движение идеологического секуляризма. Зарождалось новое светское мировоззрение, все более принимавшее характер просветительской философии. Своего апогея этот процесс достиг во второй половине XVIII— начале XIX вв.

[1] В 1700 г. Петр I издал указ о вызове малороссийских духовных лиц. Одним из первых в Москву прибыл Стефан Яворский, который после смерти патриарха Адриана был назначен местоблюстителем патриаршего преслола. В 1702 г. митрополитом ростовским стал Димитрий Тунгало, а митрополитом сибирским — Филофей Лещинский. Близким сподвижником царя-реформатора стал Феофан Прокопович, приглашенный им в 1709 г. Так началась украинизация российской церковной иерархии. Из 127 архиереев, занимавших в 1700—1762 гг. русские кафедры, было 70 украинцев и белоруссов и 47 русских (остальные 10 — греки, румыны, сербы, грузины) // *Харлампович К. В.* Малороссийское влияние на великорусскую церковную жизнь. Казань, 1914. Т.1. Стр. 459.

II

Первое, что характеризует просветительскую философию, — это разработка проблем метафизики. Выделение ее в качестве самостоятельной теоретической дисциплины связано с именем Софрония Лихуда (1652—1730). Он отверг существовавшее в киево-могилянской традиции отождествление философии и метафизики и сформулировал свое понимание их предметной специфики. Философия, на его взгляд, решает вопросы морального плана — о происхождении и природе зла. Напротив, метафизика есть постижение сущности вещественного и невещественного мира, их взаимного соотношения друг с другом. Таким образом, метафизика обретала статус онтологии, позволявший ей занять *средоточное* положение в философии. Много места отводилось метафизике в трактатах Д. С. Аничкова, Г. Н. Теплова, Я. П. Козельского. К середине XVIII в. сложилась окончательная структура философского знания[1].

На схеме это выглядит так:

[1] Краткое руководство к философии эклектической // *Кошелева О. Е., Мокозов Б. Н.* Неизвестные русские учебные курсы философии середины XVIII в. // Историко-философский ежегодник. М., 1991. Стр. 70—74.

Конечно, были и другие попытки структурирования философии. В частности, И. С. Рижский включал в теоретическую философию только две дисциплины — физику и метафизику; зато метафизика охватывала у него не только онтологию, но и «умословие», т. е. логику, космологию, психологию и естественное богословие. По ведомству метафизики относил теологию и В. К. Тредиаковский, автор знаменитой «Тилемахиды». Однако это были скорее исключения, и в общем понимании метафизики главенствовала секуляристская тенденция[1].

III

Другой яркой чертой русской просветительской философии являлся *сциентизм*, с наибольшей полнотой выразившийся в творчестве М. В. Ломоносова (1711—1765). Его сущность заключалась в стремлении основывать «правила жизни» на законах «окружного мира», природы.

Все мировоззрение отечественного мыслителя может быть сведено к трем важнейшим пунктам.

Во-первых, он последовательно отстаивал принцип «двойственной истины», противопоставляя божественное и мирское. Для него равно неприемлемы как те, кто хотел бы «божескую волю вымерять циркулом», так и те, кто «думает, что по псалтыре научиться можно астрономии или химии»[2]. Ломоносов отделял «правду» от «веры», дабы смешением их никто больше не всевал «между ими плевелы и раздоры»[3].

Во-вторых, это идея неуничтожимости бытия: бытие есть, небытия нет. В истории философии Ломоносов придерживался парменидовской, а не гераклитовской линии. Этим он наметил позднейшее расхождение русской и западноевропейской философии, склонившейся преимущественно на гераклитовские позиции. Ломоносов считал, что природа всегда строго держится своих неизменных законов, а потому даже малейшее в ней не может быть причислено к чудесам. Разум сам способен познать тайны бытия, и надо лишь правильно соотнести его с опытом. «Один опыт, — писал он, — я ставлю выше, чем тысячу мнений, рожденных только воображением»[4].

Наконец, третьим элементом натурфилософских воззрений Ломоносова была идея «всеобщего движения». Согласно мнению ученого, неуничтожимость бытия вовсе не означает его неизменности. Все тела, состоящие из атомов, постоянно обновляются в своем составе или вообще принимают вид других тел. Это происходит потому, что они обладают порами, которые постоянно заполняются "посторонней материей". В результате неуничтожимость мира легко совмещается с изменением отдельных вещей и явлений. Таков «закон природы»: «Сколько к одному телу прибавится вещества, столько же отнимется от другого»[1].

Ломоносов повернул сознание русского человека к реальному миру, сделал надежной и действенной перспективу земного существования. Этого как раз не давало старое московское православие, обремененное эсхатологизмом и мироотрицанием. Тем самым стала возможной философская антропология, которая получает свое концептуальное воплощение в трактатах А. Н. Радищева и А. И. Галича.

IV

Основная идея Радищева и Галича состояла в том, что человек есть прежде всего представитель Вселенной.

Согласно Радищеву, «человек преджил до зачатия своего», «семя, содержащее будущего человека, существовало»[2]. Следовательно, жизнь есть лишь момент бытия, и «смерть не существует в природе, но... токмо преобразование»[3]. И как по разрушении тел каждая частица отходит к своей стихии или началу, точно так же, по предположению мыслителя, и «сила жизни» со смертью человека возвращается в свое прежнее, «предрождественное» состояние. Очевидно, что Радищев пытается решить вопрос о человеке на путях ломоносовской натурфилософии.

Для Галича, в целом разделявшего антропологические идеи Радищева, на первый план выдвигалась проблема души. Она, на его взгляд, не творится Богом, но возникает через «рождение», сочетаясь изначально с «животворящими силами природы»[4]. Сущность ее определяется действием трех сил: смысла, разума и ума. Смысл порождается непосредственно чувствованием и образует внешнюю, или объективную, сторону души. Это самая низшая познавательная способность. Разум служит средоточием внутренних, или субъективных, движений

[1] См.: *Артемьева Т. В.* История метафизики в России XVIII века. СПб., 1996.
[2] *Ломоносов М. В.* Избранные философские произведения. М., 1950. Стр. 357.
[3] Там же. Стр. 358.
[4] Там же. Стр. 93.

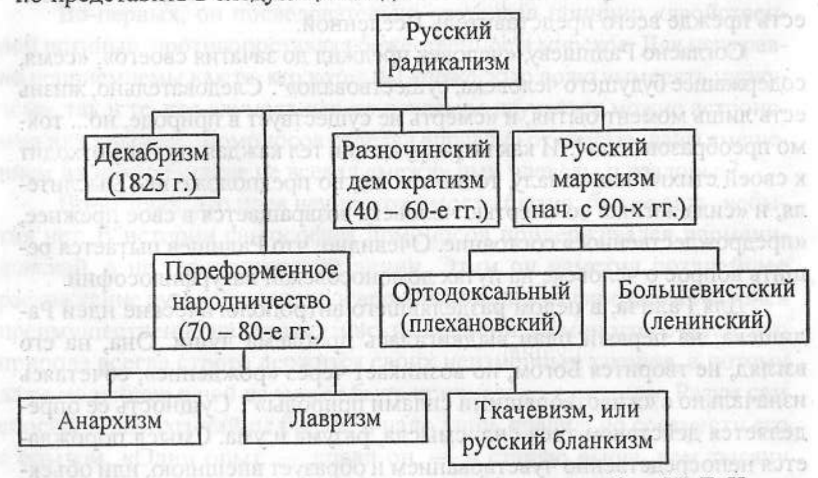
[1] *Ломоносов М. В.* Избранные философские произведения. М., 1950. Стр. 160.
[2] *Радищев А. Н.* Избранные философские сочинения. М., 1949. Стр. 276.
[3] Там же. Стр. 280.
[4] *Галич А. И.* Картина человека. Опыт наставительного чтения о предметах самопознания для всех образованных сословий. СПб., 1834. Стр. 70.

души, в которых проявляется человеческое понимание вещей. Преимущества разума «доказывает весьма ощутительно религия, мораль и искусство прежних и нынешних народов»[1]. Однако ни смысл, ни разум сами по себе еще не являются органами философии; таковым выступает только ум, в котором обретают «единакую цельность» две первые силы души. Философия раскрывает место и значение человека в мире, поэтому она тождественна «человекознанию». Таким был вывод Галича.

V

Итак, просветительская философия в России нашла собственный критерий оценки бытия и познания; им оказался *сциентизированный антропологизм*. В XIX в. этот критерий был подхвачен идеологией отечественного радикализма, также укорененного в либерализированном менталитете и вольтерьянстве екатерининской эпохи.

Графически развитие освободительного движения в России можно представить в следующем виде:



Центральной фигурой русского радикализма был Н. Г. Чернышевский (1828—1889). Он был высочайшим авторитетом для Ленина и Плеханова. Именно в полемике с его «школой» сложилась философия "русского духовного Ренессанса" конца XIX—начала XX вв.

[1] Цит. по: *Велланский Д. М.* Обозрение философии во всех ее отношениях Александра Галича // Рукоп. отдел института русской литературы (Пушкинский Дом) РАН. Архив А. В. Никитенко. 1958. CXXXII. Б.4. Л.3.

Суть его радикально-исторической концепции обусловливалась идеей «нарастания» прогресса. «Прогресс, — писал он, — просто закон нарастания»[1], т. е. прибавления нового к старому с целью его совершенствования. Это происходит вследствие «развития знаний и улучшения понятий», ведущих к обновлению законов и учреждений. Наука есть двигатель прогресса, ее «трудами... живет все: и государство, и семейство, и политика, и промышленность»[2]. Поэтому творцы науки составляют когорту «лучших людей» общества, которое движется вперед лишь по мере исполнения «желаний», предначертанных ими. И хотя периоды «общественного вдохновения» бывают, как правило, непродолжительными, но «девять десятых частей того, в чем состоит прогресс, совершается во время кратких периодов усиленной работы». Таким образом, оказывается, что исторический процесс протекает «медленно... скачек за скачком»[3]. Согласно Чернышевскому, эти скачки совершаются с выходом на историческую арену каждого нового поколения людей, т. е. в среднем через каждые 15—16 лет. Одновременно с ростом влияния науки увеличивается и круг образованных деятелей, способных сознательно участвовать в общественном преобразовании. Их задача — «вытеснить аристократию» и поднять постепенно до своего уровня трудовой народ, ту «рутинную» и «апатичную» массу, которая пока еще «ни в одной стране не принимала деятельного, самостоятельного участия в истории»[4]. Но Чернышевский категорически выступал против попыток «ускорить» общественное развитие, толкая на выступление крепостное крестьянство. «От восстания народа, — предупреждал он, — прежде всего пострадал бы «единственный предмет наших желаний» — «интерес просвещения»... Он не пощадит и нашей науки, нашей поэзии, наших искусств; он станет уничтожать всю нашу цивилизацию»[5]. Освобождение народа должно стать делом «передовых людей», интеллигенции.

Идеи Чернышевского составили исходный пункт воззрений идеологов народничества, найдя продолжение в теориях «критически мыслящих личностей» П. Л. Лаврова и «революционного меньшинства» П. Н. Ткачева. К ним примыкает и ленинское учение о партии как «пе-

[1] *Чернышевский Н. Г.* Полн.собр.соч. В 16 т. М., 1939—1953. Т.6. Стр. 12.
[2] Там же. Т.15. Стр. 5.
[3] Там же. Т.6. Стр. 12—13.
[4] Там же. Т.7. Стр. 618.
[5] Там же. Т.10. Стр. 92.

редовом отряде» рабочего класса, пролетариата. Разумеется, речь не может идти о буквальном следовании предначертаниям автора «Писем без адреса» и «Что делать?», однако заданный им стереотип политического мышления неизменно сохранялся на всех этапах русского «освободительного» движения.

VI

В идейной конфронтации с «народолюбием» (народничеством) и «пролетаролюбием» (марксизмом) оформилось движение «русского духовного Ренессанса». Оно опиралось как на религиозно-философское наследие славянофилов (И. В. Киреевский, А. С. Хомяков), так и на духовно-академическую философию, представленную такими именами, как П. Д. Юркевич, Ф. А. Голубинский, В. Д. Кудрявцев-Платонов, В. И. Несмелов. Основатель этого движения В. С. Соловьев (1853—1900), в юности переживший все стадии «отрицания и скептицизма», видел свое призвание в том, чтобы «оправдать веру наших отцов, возведя ее на новую ступень разумного сознания...»[1]. В традиционном церковном православии его не устраивали три момента: во-первых, «уклонение от христианского пути», выразившееся в превращении евангельского учения «в религиозный атрибут русской народности»[2], во-вторых, «бессилие духовной власти... безмолвное подчинение ее светским властям»[3], и, в-третьих, догматизм, «умственное бесплодие» православия. Особенно отталкивающе действовал на Соловьева третий момент. Вместо того, чтобы «показать, — писал он, — что христианская истина не боится мысли и знания человеческого... русское богословие... доселе держится исключительно на определениях и формулах VII и VIII-го века, как будто с тех пор ничего не произошло, как будто со времен последних учителей Востока, св.Максима Исповедника и Иоанна Дамаскина, ум человеческий не поднимал новых вопросов и сомнений, и как будто, наконец, новоевропейская философия и наука не представляет для современных православных богословов такой же умственной пищи, какую находили в древней греческой философии великие богословы прежних веков!»[4].

Собственно, в этих словах — вся программа «русского духовного Ренессанса». Его представители (Н. А. Бердяев, С. Л. Франк, С. Н. Булгаков, П. А. Флоренский) стремились возродить традиции святоотеческого богословия, с опорой на современное «наукообразное просвещение» Запада. Соловьев пытался найти формулу синтезирования разума и веры, исходя из предположения, что каждая из этих сил души, в своем последовательном развитии, переходит и даже сливается друг с другом.

Обоснование данного тезиса нашло место в его магистерской диссертации «Кризис западной философии (Против позитивистов)» (1974). По мнению Соловьева, философия родилась из распада первоначального религиозного единства. Она явилась как бы плодом грехопадения, неправедного самоутверждения «я». В средние века ложная самочинность мысли закрепляется в схоластике, подчинившей авторитет веры разуму. В новой философии разум уже поглощает, уподобляет себе природу. Действительность провозглашается принадлежностью только самосознания субъекта. Вслед за тем Гегель вообще отождествляет бытие и мышление. Так упрочивается кризис западноевропейского рационализма. Выход из него отчасти наметился в философии Шопенгауэра. Он провозгласил первоначалом бытия волю, а не представление. Однако воля у него сохраняет связь с метафизикой, что лишает ее целостности и полноты существования. Положение исправляет Гартман, выведший волю за пределы индивидуального сознания. В этом смысле она есть «бессознательное», т. е. то всеобъемлющее единичное существо, которое может быть определено просто как *абсолютно-сущее*. При такой трактовке философии Гартмана Соловьеву удается соединить вместе достижения западного любомудрия и восточной созерцательной духовности. На его взгляд, «осуществление этого *универсального синтеза* науки, философии и религии... должно быть высшею целью и последним результатом умственного развития»[1].

Сердцевину соловьевской теософии, или «цельного знания», составляет учение о сущем. Сущее — это субстанция бытия, но не само бытие. Последнее есть лишь внешнее проявление сущего, его предикат. Сущее абсолютно, бытие относительно. Хотя абсолютно-сущее непознаваемо, тем не менее со всей «достоверностью» известно, что оно, во-первых, представляет собой «всеединое первоначало» всего существующего, во-вторых, имеет чисто духовный характер и, в-третьих, пребывает независимо от нашего сознания и «первее его». Таким образом, абсолютно-сущее, или сверхсущее, есть Бог, обладающий безусловным единством и всей полнотой бытия. Однако единство это универсально,

[1] *Соловьев В. С.* Собр.соч. В 10 т. 2-е изд. Т.4. СПб , 1912. Стр. 243.
[2] *Соловьев В. С.* Соч. В 2 т. Т.1. М., 1989. Стр. 415, 418.
[3] Там же. Стр. 51
[4] Там же. Стр. 52—53.

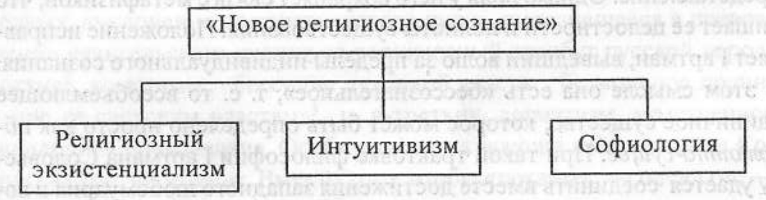
[1] *Соловьев В. С.* Соч. В 2 т. 2-е изд. Т.2 М., 1988. Стр. 122.

а бытие потенциально. Потенциальное состояние бытия воплощается в реальности «первой материи». Но это еще не вещество, даже не понятие вещества. Первая материя суть просто влечение, «жажда бытия» сверхсущего, Бога. По отношению к миру она выступает как некая «действующая творческая сила». Соловьев называет ее также «душой мира» или «вторым абсолютным». Первая материя несет в себе начало природное, телесное, достигая конечного *овнешнения* в человеке. Именно в нем душа мира «получает собственную, внутреннюю действительность, находит себя, сознает себя»[1]. Это и означает достижение целостности бытия, осуществляющегося как Богочеловечество, или София.

VII

Созданное Соловьевым «новое религиозное сознание» несомненно обременено пантеистической тенденцией; во всяком случае, в нем нет установки на сохранение абсолютного монотеизма. Оттого оно выявило самые разнородные устремления, придавшие философии «русского духовного Ренессанса» самобытное, новаторское звучание.

Если свести их в общую схему, представляется следующая картина:



Охарактеризуем вкратце эти направления.

Для религиозного экзистенциализма, развитого в трудах Н. А. Бердяева и Л. И. Шестова, первостепенное значение имела проблема неизбывности зла, страдания в жизни. Бердяев связывал это с той свободой, которая онтологически присуща бытию. Напротив, Шестов объяснял трагедию мира подавленностью человека разумом. Поэтому он призывал отказаться от «эллинского» пути и снова вернуться к «забытому Богу». Разум разочаровывал его прежде всего потому, что не давал примирения с действительностью, в которой жизнь — «бессмысленный, отчаянный крик или безумное рыдание». Ему неведома «тайна вечного» — смерть, это самое непонятное, самое «неестественное» из всего, что мы наблюдаем в мире. И пытаясь успокоить человека, разум лишь обманывает его, усугубляя тем самым трагедию его существования. Истина же, утверждал Шестов, лежит по ту сторону разума и мышления. Следовательно, только загасив свет разума, можно обрести божественное откровение, пресекающее наши страдания.

[1] *Соловьев В. С.* Соч. В 2 т. 2-е изд. Т.1 М., 1988. Стр. 713.

В иной плоскости ставилась проблема человеческой субъективности в русском интуитивизме. Его главным представителем был Н. О. Лосский (1870—1965). Разрабатывая «органическое миропонимание», он исходил из того, что мир есть целостный универсум, в котором «все существует во всем». Этим обусловливается и специфика человеческого познания. Согласно учению Лосского, всякий познаваемый объект непосредственно включается сознанием субъекта в структуру личности и существует в ней независимо от акта познания. Познаваемый объект как бы дифференцируется, удваивается, выступая одновременно в реальном и психологическом плане. Их соединение осуществляется благодаря гносеологической координации, которая еще не тождественна познанию, но без которой не бывает и самого познания. Субъектом гносеологической координации является сама личность. Поскольку возможности отдельных личностей в образовании гносеологической координации не одинаковы, то они обладают и различным духовным потенциалом. Отсюда проистекает наклонность большинства подчиняться «одному деятелю». Лосский назвал данный социально-психологический феномен *иерархическим персонализмом*, соответствующим общемировому, космическому иерархизму.

Что касается софиологии, то это направление русской «ренессансной» философии вызывало наибольшие споры в светской и богословской литературе[1]. Ей много внимания уделял П.А.Флоренский, считавший Софию некой «метафизической пылью». «Она, — писал богослов, — не есть самый свет Божества, не есть самое Божество, но она и не то, что мы обычно называем тварью, не грубая инертность вещества, не грубая его светонепроницаемость. София стоит как раз на идеальной границе между божественной энергией и тварной пассивности, она — столь же Бог, как и не Бог, столь же тварь, как и не тварь»[2]. Здесь явно видна апофатическая закваска, идущая от Соловьева.

В этом же ключе рассматривал Софию С. Н. Булгаков. Он представлял себе ее как органическое единство мира, «организм идей», в

[1] См.: *Архиепископ Серафим (Соболев).* Новое учение о Софии Премудрости Божией. София, 1935; *Лосский В. Н.* Спор о Софии. Статьи разных лет. М., 1996.

[2] *Флоренский П. А.* Небесные знамения: размышления о символике цветов // Маковец: Журнал искусств. М., 1922. № 2. Стр. 16.

котором содержатся идеальные предпосылки всех вещей. София — Премудрость Божия присутствует в мире как основа бытия, оставаясь в то же время трансцендентной миру. Это свойство Софии Булгаков признавал «ипостасным», хотя вовсе не думал при этом пересматривать христианский догмат Троицы, превращать трехипостасность в четвероипостасность, троицу в «четверицу». София — это начало новой, тварной многоипостасности: «Сама она находится вне божественного мира и не входит в его абсолютную полноту. Вместе с тем она есть цельный умопостигаемый мир»[1]. София есть символ истины, добра и красоты.

Несмотря на то, что софиология расходится с традиционно церковной догматикой, она тем не менее остается в арсенале современного богословия, открывая перспективы обновления и сближения с жизнью православного вероучения.

VIII

Традиции «ренессансной» философии продолжали сохраняться и в советский период. Об этом свидетельствует устойчивое развитие так называемой «апокрифической философии», противостоявшей натиску официальной идеологии марксизма—ленинизма. Сюда входили такие идейные течения, как философия космизма, антропология, философия истории, философия языка. Во всех этих направлениях отечественная мысль достигла таких высот, которые не только позволяют ей сохранять общеевропейский статус, но и гармонично развивать постсоветское духовное возрождение.

Замалеев А. Ф., Солонин Ю. Н.

[1]Цит. по: *Вылегжанин Ю. Н.* Софиологическая концепция культуры // Динамика научного познания и культура. Кемерово, 1990. Стр. 129.

Глава I

ФИЛОСОФИЯ, ЕЕ РОЛЬ В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА И ОБЩЕСТВА

М. А. Антонович

Странное чувство овладевает простым смертным, когда он в первый раз входит, так сказать, в самое святилище философии, без всякой подготовки и предварительного знакомства с элементарными философскими сведениями приступает к чтению ученых сочинений или к слушанию специальных лекций по части философии. Философский туман охватывает его со всех сторон и придает окружающим предметам какой-то странный колорит, так что они представляются ему совершенно в неестественном виде и положении. Очутившись среди философов, он видит, что это люди, которые мыслят, чувствуют и говорят чрезвычайно оригинально, вовсе не так, как обыкновенные смертные, а с какою-то особенностью, очень, впрочем, ненатуральною и фантастическою даже; на все они смотрят по-своему, и все у них выходит как-то навыворот.

Конечно, и в храмах других наук непосвященные и профаны чувствуют себя в первый раз тоже очень неловко: в математике, например, также очень странно и дико звучат для них разные гиперболы да параболы, тангенсы да котангенсы, и тут они точно в лесу. Но первое знакомство с философией заключает в себе еще более странные особенности и оригинальные предложения. Профан в математике воспринимает одни только звуки математических терминов, а смысл их для него закрыт и недоступен; он слышит слова и фразы, но не понимает, что именно и какое реальное содержание в них заключается, а потому ему остается только пожалеть о своем неведении и проникнуться благоговением к математическому языку, который, как он уверен, должен выражать собою очень здравый и даже глубокий смысл. Так иногда случается и с профанами в философии, но иногда выходят истории позабавнее.

Читающий в первый раз философскую книгу или слушающий философскую беседу видит, что в них терминов совершенно уже непонятных не так много, а то все такие же слова и выражения, которые попадаются везде, во всякой книге, употребляются даже в устном разговоре: говорится о Боге, божественном, бесконечном — это понятно всякому верующему: рассуждаете?! о сущности, — но читающий, может быть, сам на своем веку сделал тысячи экстрактов и извлечений, в которых заключались все «сущности дел»; о субъекте, но он сам видал множество нервных и раздражительных субъектов: о представлении, которое ему тоже известно, так как он или сам представлял, или был представляем к чинам, отличиям и наградам, или смотрел на представления в театре: одним словом, ему попадается в философском сочинении целая страница, а, пожалуй, и больше, где употребляются слова и выражения для него ясные, каждое слово не остается для него пустым звуком, как гипербола или абсцисса, но вызывает в его голове известную мысль, известное понятие; он понимает содержание отдельных фраз и предложений, видит их логическую связь и последовательность, ему доступен самый смысл речи; вследствие этого он получает возможность судить об этом смысле, определять его значение, степень вероятности и сообразности с сущностью дела и предмета, о которых идет речь. И вот в таких-то случаях новичок в философии часто находит, что смысл философских речей чрезвычайно странен, что в них высказываются мысли хоть и понятные, но часто в высшей степени дикие и ни с чем не сообразные, особенно если он нападает на какого-нибудь оригинального философа, да еще идеалиста. Тут он вычитывает столько неожиданных диковинок, что ему даже покажется вероятным, будто гг. философы — это какие-то полупомешанные люди, по крайней мере, с расстроенным воображением: а иначе как же объяснить то, что они говорят нелепости ни с чем не сообразные, порют дичь, в которой нет ни капли здравого смысла, убиваются и ломают голову над пустяками, о которых и толковать не стоит, которые всякому известны: ларчик просто открывается, а они вот какую возню и кутерьму поднимают! И за что их называют философами, за что уважают и превозносят их? Подобную философскую галиматью легко можно выдумать и всякому.

Кто, один раз отведавши философии, бросит ее в сторону, с тем, чтобы никогда не дотрагиваться до философских сочинений, тот и останется навсегда с такими невыгодными и нелестными мнениями о философии и философах. Но кто, несмотря на первое неблагоприятное впечатление, произведенное на него философией, станет все-таки продолжать заниматься ею, тот мало-помалу втягивается, вчитывается в философские сочинения, войдет во вкус философии и философских рассуждений и через несколько времени, к изумлению своему, заметит, что мысли разных философов, казавшиеся ему с самого начала нелепостью, несообразностью с здравым смыслом, напротив, имеют очень серьезное и важное значение, что философ, высказавший их, должен быть человек с большою энергиею и силою в мысли-

тельной способности и что, действительно, если посмотреть на дело так, как он говорит, то естественно и даже необходимо прийти к его мыслям, к его образу воззрений на вещи. Все вопросы, казавшиеся новичку до знакомства его с философией неинтересными и не требующими решения, теперь представляются ему во всей своей заманчивой прелести и во всей многосложной запутанности, представляющей лишь слабую надежду на их решение, и чем больше он занимается философией, тем яснее понимает трудность философствования, тем больше уважения он чувствует к философам. Созидавшим самостоятельные оригинальные системы, и, наконец, окончательно убеждается, что не всякая голова, не всякий ум способны на это дело.

Отчего же это происходит, отчего философствование и философские системы, так заманчивые и увлекательные при коротком знакомстве с ними, на первый раз представляются странными и дикими? Философское мышление чрезвычайно общо и отвлеченно; оно употребляет и слова обыкновенного житейского языка, но соединяет с ними свое собственное значение; оно берет для себя часто простые и общеупотребительные формы выражения, но придает им более общий и отвлеченный смысл, тогда как в обыкновенном словоупотреблении эти формы принимаются в смысле конкретном, единственно в приложении их к частным и отдельным предметам, как названия только этих одних предметов, а не как выражения для общего понятия, под которое эти предметы входят только как части.

Человеку, видевшему кондукторов только на паровозах да в дилижансах, очень странно бывает слышать, если назовут кондуктором металлический цилиндр в электрической машине, потому что он не воображал, чтоб это слово было общее, имело значение отвлеченное, ему казалось, что кондуктор — это непременно должен быть человек с известным назначением. Так же точно философ говорит, например: абсолютное есть дух; при слове «дух» в обыкновенном понимании тотчас возникает представление конкретное о человеке, о его духе или же о каком-нибудь другом существе, о личности со свойствами человеческого духа; тогда как философ под словом «дух» разумеет не личность, не существо какое-нибудь, а общее качество или свойство, которое в известном смысле принадлежит и человеческому духу. Это-то различное понимание одинаковых слов и выражений и бывает причиною забавных недоразумений, где действительно философия может представиться в смешном виде. Философ, положим, рассуждает о «Я» и «не-Я»: читающий или слушающий его не философ понимает эти два слова непременно в значении конкретном, в приложении к одному индивидууму, к личности. «Я» — это значит я. Иван Иванович, такого-то звания и чина; а «не-Я» — это вот Петр Иванович или вот стул на котором я сижу; и представьте же себе, что выдумал философ, говорит как-то там, что «Я» — источник, начало и конец всего, от «Я» произошло все и должно опять возвратиться в «Я», то есть это значит, будто я, Иван Иванович, произвел на свет Петра Ивановича и этот стул и всех вот этих несносных мух и комаров, и что это все опять должно возвратиться в меня, — вот уж чепуха, просто следовало бы в сумасшедший дом этого философа. Другой философ говорит, будто ничего нет на свете, мы ничего не знаем, ничего не можем доказать, может все, что ни делается вокруг нас, есть одно наваждение, мечта, так, наше воображение только и больше ничего. «Отодрать бы тебя хорошенько, ты бы узнал, какое воображение», — рассуждает Иван Иванович и с крайним презрением отворачивается от философии и от философов. А там еще найдутся философы, которые говорят, что у нас души нету, что мы все равно как собаки какие-нибудь; это уж обидно даже и не для одного Ивана Ивановича.

Подобные недоразумения, только более тонкие и не в столь грубой форме, встречаются очень часто и вводят многих в обман насчет философии: этим же кажется, между прочим можно объяснять нерасположение к философии, которое питают к ней люди умные, но привыкшие к конкретному и наглядному способу мышления, неспособные подняться вдруг на высоту отвлечения, чтобы понять значение философских вопросов, и потому считающие философию праздною игрою и фантастическою группировкою мыслей, совершенно произвольными и не подлежащими никакому контролю и выдумками.

Все это показывает, как важен первый шаг в философии, и как трудно знакомить с философскими вопросами и, в особенности с философскими системами людей, нисколько к этому не приготовленных. Если излагать систему какого-нибудь философа собственными словами, — а философы не считают нужным применяться к обыкновенному ограниченному разумению, — но тут можно опасаться, что читающие или вовсе не поймут системы или поймут ее по-своему, то есть совершенно превратно: если же передавать систему своими словами, не придерживаясь буквально выражений философа, то для самого передающего есть опасность допустить много неточностей,

скрыть от читателя характеристические оттенки и индивидуальный колорит системы. Но последний способ все-таки лучше для популярных сочинений; усвоив себе дух и характер системы, автор в изложении ее может быть совершенно самостоятельным, придумывать свои формулы и выражения: но при этом он может искусно провести своих читателей через несколько ступеней отвлечения; сначала он может говорить, просто применяясь к обыкновенному конкретному пониманию, чтобы хоть как-нибудь связать мысль читателя с идеями системы, потом мало-помалу возвышать это понимание, отрицая конкретное значение формул и выражений, и разъясняя их отвлеченный, философский смысл, и, наконец, сблизить свое изложение с собственными словами и выражениями излагаемого философа; после этого читателю будет не так трудно читать и понимать философа. Поэтому человек, не знакомый с философией, гораздо скорее и лучше узнает всякого философа при пособии опытного руководителя и посредника, удобнее и яснее поймет его в изложении, в чужой передаче, чем в его собственных произведениях.

Антонович М. А. О гегелевской философии // Избранные философские сочинения. М., 1945. Стр. 92–96.

Н. А. Бердяев

Поистине трагично положение философа. Его почти никто не любит. На протяжении всей истории культуры обнаруживается вражда к философии и притом с самых разнообразных сторон. Философия есть самая незащищенная сторона культуры. Постоянно подвергается сомнению самая возможность философии, и каждый философ принужден начинать свое дело с защиты философии и оправдания ее возможности и плодотворности. Философия подвергается нападению сверху и снизу, ей враждебна религия и ей враждебна наука. Она совсем не пользуется тем, что называется общественным престижем. Философ совсем не производит впечатления человека, исполняющего «социальный заказ». В трех стадиях Огюста Конта философии отведено среднее, переходное место от религии к науке. Правда, Огюст Конт сам был философ и проповедовал позитивную, то есть «научную» философию. Но эта научная философия обозначает выход из философской стадии в умственном развитии человечества и переход к стадии научной. Сиантизм отвергает первородность и самостоятельность философского познания, он окончательно ее подчиняет науке. Точка зрения Конта гораздо более вкоренилась в общее сознание, чем это кажется, если иметь в виду контизм или позитивизм в узком смысле этого слова. Наименование «философа» было очень популярно в эпоху французской просветительной философии XVIII века, но она вульгаризировала это наименование и не дала ни одного великого философа. Первое и самое сильное нападение философии пришлось выдержать со стороны религии, и это не прекращается и до сих пор, так как, вопреки О. Конту, религия есть вечная функция человеческого духа. Именно столкновение философии и религии и создает трагедию философа. Столкновение философии и науки менее трагично. Острота столкновения философии и религии определяется тем, что религия имеет свое познавательное выражение в теологии, свою познавательную зону. Философия всегда ставила и решала те же вопросы, которые ставила и решала теология. Поэтому теологи всегда утесняли философов, нередко преследовали их и даже сжигали. Так было не только в христианском мире. Известна борьба арабских магометанских теологов против философии. Отравленный Сократ, сожженный Дж. Бруно, принужденный уехать в Голландию Декарт, отлученный от синагоги Спиноза, свидетельствуют о преследованиях и мучениях, которые философии пришлось испытать от представителей религии. Философам приходилось защищаться тем, что они практиковали учение о двойной истине. Источник мучений и преследований лежит не в самой природе религии, а в ее социальной объективации. Потом это станет ясно. Основа религии есть откровение. Откровение само по себе не сталкивается с познанием. Откровение есть то, что открывается мне, познание есть то, что открываю я. Может ли сталкиваться то, что открываю я в познании, с тем, что открывается мне в религии? Фактически да, и это столкновение может стать трагическим для философа, ибо философ может быть верующим и признавать откровение. Но так бывает потому, что религия есть сложное социальное явление, в котором откровение Бога, то есть чистый и первичный религиозный феномен, перемешивается с коллективной человеческой реакцией на это откровение, с человеческим использованием его для разнообразных интересов. Поэтому религия может быть социологически истолковываема[1].

[1] У Маркса, у Дюркгейма можно найти много социологически верного о религии.

Откровение в чистом и первичном виде не есть познание и познавательных элементов в себе не содержит. Этот познавательный элемент привносится человеком, как реакция мысли на откровение. Не только философия, но и теология есть познавательный акт человека. Теология не есть откровение, она есть вполне человеческое, а не божественное. И теология не есть индивидуальная, а социально организованная, коллективная познавательная реакция на откровение. Из этой организованной коллективности вытекает пафос ортодоксии. Тут и происходит столкновение между философией и геологией, между мыслью индивидуальной и мыслью коллективной. Познание не есть откровение. Но откровение может иметь огромное значение для познания. Откровение для философского познания есть опыт и *факт*. Трансцендентность откровения есть имманентная данность для философии. Философское познание — духовно-опытное. Интуиция философа есть опыт. Теология всегда заключает в себе какую-то философию, она есть философия, легализованная религиозным коллективом, и это особенно нужно сказать про теологию христианскую. Вся теология учителей церкви заключала в себе огромную дозу философии. Восточная патристика была проникнута платонизмом и без категорий греческой философии не в силах была бы выработать христианской догматики. Западная схоластика была проникнута аристотелизмом и без категорий аристотелевской философии не могла бы выработать даже католического учения об эвхаристии (субстанции и акциденции). Дабертоньер не без основания говорит, что в средневековой схоластике не философия была служанкой теологии, а теология была служанкой философии, известного, конечно, рода философии. Это верно про Фому Аквината, у которого теология была целиком подчинена аристотелевской философии. Так создается очень сложное отношение между философией и теологией. Против свободы философского познания восстают именно философские элементы теологии, принявшие догматическую форму. Философия страдает от себя же, от догматизирования некоторых элементов философии и философии известного рода. Совершенно так же мешали свободному развитию науки quasi-научные элементы Библии, библейская астрономия, геология, биология, история, наука детства человечества, а не религиозное откровение Библии в чистом виде. Религиозное откровение может быть очищено от философских и научных элементов, создававших невыносимые конфликты. Но трагизм положения философа этим облегчается, но не устраняется, так как остаются религиозные притязания самой философии, так как познание ставит себе религиозные цели.

Великие философы в своем познании всегда стремились к возрождению души, философия была для них делом спасения. Таковы были индусские философы, Сократ, Платон, стоики, Плотин, Спиноза, Фихте, Гегель, Вл. Соловьев. Плотин был враждебен религии, которая учит спасению через посредника. Философская мудрость была для него делом непосредственного спасения. Между Богом философов и Богом Авраама. Исаака и Иакова всегда было не только различие, но и конфликт. Гегель в крайней форме выразил понимание философии как высшей стадии по сравнению с религией. Философия постоянно боролась против народных религиозных верований, против мифологических элементов в религии, против традиции, Сократ пал жертвой этой борьбы. Философия начинается с борьбы против мифа, но кончается она тем, «то приходит к мифу как увенчанию философского познания. Так было у Платона, у которого познание через понятие переходит в познание через миф. Миф лежит и в основании немецкого идеализма, его можно открыть у Гегеля. Греческая философия хотела поставить жизнь человека в зависимость от разума, а не от судьбы. Религиозное сознание грека ставило жизнь человека в зависимость от судьбы. Греческая философия поставила ее в зависимость от разума. И это деяние греческой философии имело всемирно-историческое значение. Оно положило основание европейскому гуманизму. Никогда настоящий философ не откажется от того, чтобы ставить и решать вопросы, которыми занята и религия, которые теология считает своей монополией. В философии есть профетический элемент, и не случайно предлагают делить философию на научную и профетическую. Именно профетическая философия сталкивается с религией и теологией. Научная философия могла бы быть нейтральна. Настоящий, призванный философ хочет не только познания мира, но и изменения, улучшения, перерождения мира. Иначе и быть не может, если философия есть, прежде всего, учение о смысле человеческого существования, о человеческой судьбе. Философия всегда претендовала быть не только любовью к мудрости, но и мудростью. И отказ от мудрости есть отказ от философии, замена ее наукой. Философ есть, прежде всего, познающий, но познание его целостно, оно охватывает все стороны человеческого существа и Человеческого су-

ществования, оно неизбежно учит о путях осуществления смысла. Философы иногда опускались до грубого эмпиризма и материализма, но настоящему философу свойствен вкус к потустороннему, к трансцендированию за пределы мира, он не довольствуется посюсторонним. Философия всегда была прорывом из бессмысленного, эмпирического, принуждающего и насилующего нас со всех сторон мира к миру смысла, к миру потустороннему. Я даже думаю, что нелюбовь, брезгливость к окружающей эмпирической жизни порождает вкус к метафизике. Бытие философа, погруженность его в существование, предшествует его познанию, и познание его совершается в бытии, есть совершающийся в его существовании акт. Философия не может начать с пустоты, с выключения философа из бытия, с лишения его всякого качества существования. Философу не удастся выведение бытия из познания, ему может удастся лишь выведение познания из бытия. И трагедия философа разыгрывается внутри самого существования. Изначальная сопричастность философа к тайне бытия только и делает возможным познание бытия. Но религия есть жизнь в бытии, открывающая себя человеку. Как может освободиться от этого философ? Трагично то, что философия не может и не хочет внешне зависеть от религии и что она истощается, удаляется от бытия, отрываясь от религиозного опыта. Философия всегда в сущности питалась от религиозного источника. Вся досократовская философия связана с религиозной жизнью греков. Философия Платона связана с орфизмом и мистериями. Средневековая философия сознательно хотела быть христианской. Но религиозные основы можно найти у Декарта, Спинозы, Лейбница, Беркли и, конечно, в немецком идеализме. Я даже склонен думать, как ни парадоксально это на первый взгляд, что философия нового времени, и особенно немецкая философия, по своим темам и характеру мышления более христианская, чем схоластическая средневековая философия. Средневековая схоластическая философия была греческой по основам мышления, аристотелевской или платоновской. Христианство не вошло еще внутрь мысли. В новое время, начиная с Декарта, христианство входит внутрь человеческой мысли и меняет проблематику. В центре становится человек, что есть результат совершенного христианством переворота. *Греческая* философия по основной своей тенденции направлена на объект, она объективная философия. Новая философия направлена на субъект, что есть результат совершенного христианством освобождения человека от власти природного мира объектов. Раскрывается проблема свободы, которая была закрыта для греческой философии. Это не значит, конечно, что немецкие философы были лучшие христиане, чем Фома Аквинат и схоластики, что их философия была вполне христианской. Лично Фома Аквинат был, конечно, более христианин, чем Кант, Фихте, Шеллинг или Гегель. Но его философия (не теология) возможна была и в мире нехристианском. Между тем как философия немецкого идеализма возможна лишь в мире христианском. Но вхождение христианства внутрь человеческой мысли и познания означает освобождение от внешнего авторитета церкви, от ограничений теологии. Философия делается более свободной именно потому, что разрывается связь христианства с определенными формами философии. Но теологи, представляющие религию на территории познания, не хотят признать этого освобождения христианского познания, не хотят признать того, что христианство делается имманентным человеческой мысли и познанию. Эта имманентность всегда беспокоит представителей религии. В действительности философия, как и наука, может иметь очищающее значение для религии, может освобождать ее от сращенности с элементами не религиозного характера, не связанными с откровением, элементами социального происхождения, закрепляющими отсталые формы знания, как и отсталые формы социальные. Философу предстояло вести героическую борьбу. И она тем более трудна была, что он встретился с врагом совершенно иным.

Философа не хотят признать свободным существом. Не успел он освободиться от подчинения религии, вернее теологии и церковной власти, как потребовали его подчинения науке. Он освобождается от власти высшего и подчиняется власти низшего. Он сдавливается между двумя силами — религии и науки — и с трудом может дышать. Лишь краткие миги был свободен философ в своем философствовании, и в эти миги были обнаружены вершины философского творчества. Но философ есть существо всегда угрожаемое, не обеспеченное в своем самостоятельном существовании. По отношению к философу существует ressentiment[1]. Даже университет приютил философа при том условии, чтобы он поменьше обнаруживал свою философию, чтобы он побольше занимался чужой философией, историей философии. Не только религия, но и наука очень ревнива. У религии была своя познавательная, теологическая, конкурирующая с философией сфера. У

[1] злоба *(франц.)*.

науки тоже есть своя конкурирующая с философией, претендующая быть философской сфера. Философия ограничивается в своей компетенции и, наконец, совсем упраздняется, ее заменяют универсальные притязания науки. Это и есть то, что называют сиантизмом. М. Шелер говорит, что «научная» философия есть восстание рабов, то есть восстание низшего против высшего. Философия отказалась подчиниться религии и согласилась подчиниться науке. Шелер думает, что подчинившись вере, философия стала бы господином наук... Вера есть внутренний духовный опыт и духовная жизнь, есть возрождение души, и она не может порабощать философию, она может лишь питать ее. Но в борьбе против религии авторитета, сжигавшей на костре за дерзновение познания, философия отпала от веры как внутреннего просветления познания. Положение философа стало трагическое, да оно может быть трагическое по существу, не временно трагическое, а вечно трагическое. Трагично положение философа неверующего и трагично положение философа верующего. Философ неверующий есть существо с очень суженным опытом и горизонтом, сознание его закрыто для целых миров. Философское познание его очень обеднено, он принимает собственные границы за границы бытия. Бестрагичность неверующего философа очень трагична. Свобода неверующего философа есть его рабство. Под верой же мы разумеем раскрытие сознания для иных миров, для смысла бытия. Но по-иному трагично положение верующего философа. Верующий философ тоже хочет быть свободным в своем познании. И он сталкивается с социальной объективацией своей веры (авторитет церковной иерархии, авторитет теологии, которая его держит под подозрением, ограничивает, обвиняет в ересях и преследует). Это есть вечное столкновение веры как первичного феномена, как отношения к Богу, и веры как вторичного феномена, как социальной объективации, как отношения к религиозному коллективу. Но глубочайший трагизм не в этом. Как и всякий глубокий трагизм жизни, он переживается философом, когда он стоит перед самим собой, а не перед другими. В свободном своем познании, не допускающем никаких внешних ограничений или запретов, философ не может забыть своей веры, забыть того, что в вере ему открылось. Перед нами стоит не внешняя проблема отношения его философии к другим, представляющим религию, а внутренняя проблема отношения его философского познания к его собственной вере, к его собственному духовному опыту, раскрывающему иные миры. Фома Аквинат решил этот вопрос через систему иерархических ступеней, в которой каждая ступень относительно самостоятельна и соподчинена высшей ступени. Философ познает так, как будто бы никакой веры нет. Христианский философ познает так, как познавал Аристотель. Но выше есть ступень теологии, которой в конечных вопросах философия иерархически соподчинена. Еще выше ступень мистического созерцания. Таким образом, томизм думает избавить от всякого трагизма философа и философию. Столкновения между философским познанием и верою не существует. Философии представляется кажущаяся свобода, в действительности же она находится в совершенном рабстве, ибо известного рода философия догматизирована. Св. Бонавентура решал вопрос иначе, у него вера просветляет интеллект, изменяет его. Эта точка зрения представляется мне более верной. Но она тоже не знает трагедии философа, трагедии познания.

Ошибочно думать, что эмоция субъективна, а мышление объективно. Ошибочно думать, что познающий лишь через интеллект соприкасается с бытием, через эмоцию же остается в своем субъективном мире. Так думает томизм, так думает рационализм, так думала почти вся греческая философия, которая стремилась перейти от doxa[1] к epistema[2], так думает большая часть философов. Это старый философский предрассудок, который ныне преодолевается. М. Шелер много сделал для его преодоления, как и вся Existenz Philosophic[3].

В действительности можно было бы сказать и обратное. Человеческие эмоции в значительной степени социально объективированы, совсем не субъективны. Лишь часть эмоциональной жизни субъективна и индивидуальна. Человеческое же мышление может быть очень субъективным и часто таким бывает, мышление бывает более индивидуально, чем эмоции, менее зависимым от социальной объективации, от социальных группировок, хотя тоже лишь частично. Да и смысл слов «субъективно» и «объективно» требует радикального пересмотра. Большой вопрос, субъективно ли или объективно познание истины. Во всяком случае, одно несомненно: философское познание есть духовный акт, в котором действует не только интеллект, но и совокупность духовных сил человека, его эмоциональное и водящее существо. Сейчас все более и более признают, что существует эмоциональное

[1] мнение *(греч.)*
[2] знание *(греч.)*
[3] философия существования *(нем.)*.

познание. Это утверждал Паскаль, это утверждает Шелер... Предрассудок думать, что познание всегда рационально, и что нерациональное не есть познание. Через чувства мы познаем гораздо больше, чем через интеллект. Замечательно, что познанию помогает не только любовь и симпатия, но иногда также ненависть и вражда. Сердце есть центральный орган целостного человеческого существа. Это есть, прежде всего, христианская истина. Вся оценочная сторона познания — эмоционально-сердечная. Оценке же принадлежит огромная роль в философском познании. Без оценки не познается Смысл. Познание Смысла прежде всего сердечное. В познании философском познает целостное существо человека. И потому в познание неизбежно приходит вера. Вера привходит во всякое философское познание, самое рационализированное. Она была у Декарта, у Спинозы, у Гегеля. И это одна из причин несостоятельности идеи «научной» философии. «Научная» философия есть философия лишенных философского дара и призвания. Она и выдумана для тех, кому философски нечего сказать. Она есть продукт демократизации, порождение демократического века, в котором философия утеснена. Так называемый сиантизм не в состоянии обосновать самого факта науки, самую возможность познания человека. Ибо постановка этой проблемы выводит за пределы науки. Для сиантизма все есть объект, самый субъект есть лишь один из объектов. Философия возможна лишь в том случае, если есть особый, отличный от научного, путь философского познания. «Научная» философия есть отрицание философии, отрицание ее первородства[1].

Признание эмоционального познания, познания через чувство ценности, через симпатию и любовь не есть отрицание разума. Дело идет о восстановлении целостности самого разума, который в средние века, несмотря на интеллектуализм схоластики, был более целостен, так что интеллект часто обозначал дух. Философия должна не отрицать разум, а раскрыть противоречия разума и имманентно обнаружить границы его. В этом отношении учение Канта об антиномиях сохраняет свое руководящее значение. Но критерий истины не в разуме, не в интеллекте, а в целостном духе. Сердце и совесть остаются верховными органами для оценки и для познания смысла вещей. Философия не есть наука, не есть даже наука о сущностях, а есть творческое осознание духом смысла человеческого существования. Но это предполагает, что сам познающий философ несет в себе опыт о противоречиях человеческого существования и что самая трагедия философа есть путь познания. Философ, который не знает этой трагедии, обеднен и ущерблен в своем познании.

Философия может существовать лишь в том случае, если признается философская интуиция. И всякий значительный и подлинный философ имеет свою первородную интуицию. Но философская интуиция ни из чего не выводима, она первична, в ней блеснул свет, освещающий весь процесс познания. Этой интуиции не могут заменить ни догматы религии, ни истины науки. Философское познание зависит от объема пережитого опыта, опыта всех противоречий человеческого существования, опыта трагического. Опыт человеческого существования в его полноте лежит в основе философии. В этом опыте нельзя отделить жизнь интеллектуальную от жизни эмоциональной и волевой. Разум автономен в отношении ко всякому внешнему авторитету, он автономен вовне. Но он не автономен внутри, не автономен в отношении к целостной жизни познающего философа, не отрезан от его эмоциональной и волевой жизни, от его любви и ненависти, от его оценок. Разум имеет свою онтологическую основу в бытии самого философа, в его внутреннем существовании, он зависит от веры или неверия философа... Но в самом восприятии откровения всегда присутствует, хотя бы в зачаточном виде, какая-то философия. Откровение дает реальности, факты мистического порядка. Но познавательное отношение человека к этим, реальностям и фактам не есть самое откровение. Это уже есть та или иная философия. Нет человека, который был бы вполне свободен от философии, хотя бы примитивной, детской, наивной, бессознательной. Ибо каждый мыслит, говорит, употребляет понятия, категории или символы, мифы, совершает оценки. Самая детская вера связана с какой-то детской философией. Так принятие библейской науки детства человечества без всякой критики предполагает пользование категориями мысли (например, творение во времени). Процесс познания не есть пассивное приятие вещей, не есть только действие объекта на субъект, оно неизбежно активно, оно есть осмысливание того, что приходит от объекта, оно всегда означает установление сходства и соизмеримости между познающим и познаваемым... Познание есть гуманизация в глубоком, онтологическом смысле слова. Причем есть разные ступени этой гуманизации. Максимум гуманизации есть в религиозном познании. Это

[1] Гуссерль понимает под наукой то, что понимали греки, а не то, что понимают в XIX и XX вв Поэтому он, в сущности, не сиантист.

связано с тем, что человек есть образ и подобие Божие, а значит, и Бог заключает в себе образ и подобие человека, чистую человечность. Далее идет философское познание, которое есть также гуманизация, познание тайны бытия в человеке и через человека познание смысла существования, соизмеримого с человеческим существованием, с человеческой судьбой. Минимум гуманизации происходит в научном познании, особенно в науках физико-математических. В современной физике мы видим дегуманизацию науки. Она как бы окончательно выходит из человеческого мира, даже из привычного человеку физического мира. Но физики не замечают, что самые успехи дегуманизированной физики ставят вопрос о силе человеческого познания. Самая эта сила человеческого познания, обнаруживаемая в головокружительных успехах физики, есть сила человека перед тайнами природы, есть гуманизация. Это приводит нас к тому, что познание, всякое познание погружено в человеческое существование и есть обнаружение человеческой силы, силы человека как целостного существа, и сила эта обнаруживается и в самых противоречиях и конфликтах, в самой трагедии философа и философии. В познании действуют три начала: сам человек, Бог и природа. В познании взаимодействуют: человеческая культура, Божья благодать и природная необходимость. Трагедия философа в том, что одни хотят ограничить его познание с лица Божьей благодати, другие от лица природной необходимости. Это и есть конфликт философии с религией и наукой. Философ делает предметом своего познания Бога и природу, но его сфера есть по преимуществу сфера человеческого существования, человеческой судьбы, человеческого смысла. И он познает Бога и природу в этой перспективе. Он неизбежно сталкивается с объективацией познания Бога и с объективацией познания природы, претендующей быть последней познавательной истиной. Он признает откровение и веру, но он не допускает натуралистического истолкования откровения и веры, как не допускает притязаний универсального натурализма науки. В этом натурализме философ встречается, в конце концов, не с верой и не с наукой, а с философией же, но с философией низшей стадии, подлежащей преодолению. В конфликте религии и философии правда на стороне религии, когда философия претендует заменить религию в деле спасения и достижения вечной жизни. Но в этом конфликте правда на стороне философии, когда она утверждает свое право на познание более высокое, чем то, которое давали наивные познавательные элементы религии. Тут философия может иметь очищающее значение для религии, освобождает ее от объективации и натурализации религиозных истин...

Философы всегда составляли небольшую группу в человечестве, их всегда было немного. И тем более поразительно, что их так не любят. Философию и философов не любят люди религии, теологии, иерархи церкви и простые верующие, не любят ученые и представители разных специальностей, не любят политики и социальные деятели, люди государственной власти, консерваторы и революционеры, не любят инженеры и техники, не любят артисты, не любят простые люди, обыватели. Казалось бы, философы люди сами безвластные, они не играют никакой роли в жизни государственной. Но люди, уже власть имеющие или к власти стремящиеся, уже играющие роль в жизни государственной или хозяйственной или стремящиеся ее играть, чего-то не могут простить философам. Прежде всего, не могут простить того, что философия кажется им ненужной, неоправданной, существующей лишь для немногих, пустой игрой мысли. Но остается непонятным, почему ненужная и непонятная игра мысли самой незначительной кучки людей вызывает такое недоброжелательство и почти негодование. Это психологически сложная проблема. Философия чужда большей части людей, и вместе с тем каждый человек, не сознавая этого, в каком-то смысле философ. Весь технический аппарат философии чужд большей части людей. Большая часть людей готова употреблять слова «философ» в насмешливом и порицательном смысле. Слово же «метафизика» в обыденной обывательской жизни почти ругательство. Из «метафизики» сделали смехотворную фигуру, и она действительно бывает смехотворной. Но каждый человек, хотя бы он этого не сознавал, решает вопросы «метафизического» порядка. Вопросы математики или естествознания гораздо более чужды огромной массе людей, чем вопросы философские, которые в сущности ни одному человеку не чужды. И существует обывательская философия тех или иных социальных групп, классов, профессий, как существует обывательская политика. Человек, испытывающий отвращение к философии и презирающий философов, обыкновенно имеет свою домашнюю философию. Ее имеет государственный деятель, революционер, специалист-ученый, инженер-техник. Они именно потому и считают ненужной философию. Мы должны констатировать социальную незащищенность философии и философа. Филосо-

фия не выполняет непосредственных социальных заказов. Философ видит даже свое достоинство в том, чтобы стать выше предъявляемых ему социальных требований. Философия не социальна, философия персональна. Религия и наука, столь разные по своей природе и столь часто враждующие, социально защищены, они выполняют социальный заказ, за ними стоят коллективы, готовые их защищать. Философия социально беззащитна, за ней не стоят никакие коллективы. Философа никто не станет защищать. Даже экономическое положение его самое беззащитное. Философ должен в своем разуме, а не в разуме других раскрыть истину, раскрыть сверхчеловеческое и божественное. Он познает не через коллектив. В философе всегда есть что-то от Спинозы и от спинозовской судьбы. Социальная беззащитность философа и персоналистический характер его философии напоминают положение пророка и пророческое служение. Пророк также социально беззащитен и гораздо более гоним, чем философ, хотя он гораздо более философа обращен к судьбам общества и народа. Философия пророческого типа самая беззащитная и наименее признаваемая, наиболее обреченная на одиночество. Бесспорно, в философии есть традиция. Философ чувствует себя принадлежащим к философской семье. И есть разные философские семьи. Например, есть платоновская философская семья, есть кантовская философская семья. Философская традиция может кристаллизоваться в национальной духовной культуре, она может образовать школу. Национальная философская традиция и школа могут защищать *философа* от нападения, укрывать его. Но это не относится к первоначальным философским интуициям, к зарождению философского познания, к философскому творчеству в собственном смысле слова. Академическая философия есть уже социальный феномен и может пользоваться социальной защитой. То же мы видим и в религиозной жизни. Основатели религий, пророки, апостолы, святые, гностистики, оригинальные религиозные мыслители не защищены. Но религия принимает социализированные и объективированные формы, и тогда она имеет социальную защиту. Два положения может занимать человек в познании, как и во всяком творчестве. Или человек стоит перед тайной бытия и перед Богом. Тогда возникает первичное и оригинальное познание, настоящая философия. В этом положении человека ему дается интуиция и дается откровение. Но тогда же он и наименее социально защищен. Или человек стоит перед другими, перед обществом. Тогда и философское познание и религиозное откровение подвергаются социальному приспособлению и социальной объективации. Но тогда человек наиболее социально защищен. Эта социальная защищенность покупается нередко тем, что совесть и сознание искажаются социально полезной ложью. Человек — актер перед другими, перед обществом. Познающий немного актер и тогда уже, когда пишет книги. Он играет роль в обществе, занимает положение в обществе. Актер зависит от других, от человеческого множества, но функция его социально защищена. Голос же познающего, который стоит лицом к лицу перед Богом, может быть совсем не услышан. Он подвергается нападению со стороны социализированной религии и социализированной науки. Но такова первородная философия и такова трагедия философа...

Киркегардт особенно настаивает на личном, субъективном характере философии, на жизненном присутствии философа во всяком философствовании. Он противополагает это Гегелю. Иногда восстание его против Гегеля, против объективного мирового духа, против общего напоминает восстание Белинского, повлиявшего на диалектику Ивана Карамазова у Достоевского[1].

Киркегардт был, конечно, гораздо более философ. Но я ставлю вопрос, может ли философия не быть личной и субъективной? Можно ли отождествлять истину с объективностью и безличностью? Следующая глава будет посвящена этому специально. Но необходимо начать с решительного разрыва между истиной и объективностью. Философия не может не быть личной, даже когда она стремится быть объективной. На всякой значительной философии лежит печать личности философа. Не только философия бл. Августина, Паскаля, Шопенгауэра, Киркегардта, Ницше была личной. Не менее личной была философия Платона, Плотина, Спинозы, Фихте, Гегеля. Личный характер философии виден уже в выборе проблем, в выборе одного из двух типов философии, о которых речь была выше, в преобладающей интуиции, в распределении внимания, в объеме духовного опыта. Философия может быть лишь моей, хотя это не значит, что я замкнут в себе в моей философии. Настоящая философия, которой действительно что-то открывается, есть не та, которая исследует объекты, а та, которая мучится смыслом жизни и личной судьбы. Философия и начинается с размышления над моей судьбой. С этого начинается и

[1] См. чрезвычайно интересную книгу «Социализм Белинского» под ред. Сакулина, в которой собраны письма Белинского к Боткину.

«объективная», геометрическая философия Спинозы. Нельзя достаточно часто повторять, что познает не мировой дух или мировой разум, не безличный субъект, или «сознание вообще», а «я», данный конкретный человек, личность. И основная проблема познания есть проблема моего познания, личного, человеческого познания. Нужна не столько критика чистого разума, сколько критика конкретного, человеческого индивидуально как эгоцентризм. Но призрачны и иллюзорны все попытки освободить философию от философа-человека и от основной для философии темы о человеке. Двойственность антропоцентризма в философии определяется тем, что в человеке скрыта загадка бытия, что человек есть образ и подобие высшего, божественного бытия, и вместе с тем человек ограничен своей темой, уподобляет своему несовершенству всякое бытие и самое божественное бытие. И потому задача не в том, чтобы освободить философию от всякого антропологизма, а в том, чтобы очистить и возвысить этот антропологизм, раскрыть в философе-человеке образ высшего бытия, который в нем заключен. Философия не может быть автономной в том смысле, что не может быть независимой от целостного человека и его жизненного опыта, от погруженности познающего в бытие. Такая автономия философии есть погоня за призраком. Философия неизбежно антропологична, но познает бытие в человеке и через человека. И весь вопрос в том, чтобы повысить качество этого антропологизма, чтобы раскрыть то, что я назвал бы «трансцендентальным человеком», которого нужно отличать от совсем не человеческого «трансцендентального сознания». Философия неизбежно антропологична еще в том смысле, что она не может быть оторвана от жизни, не может быть исключительно теоретической, она должна быть действием и она связана с улучшением жизни, она неизбежно и практическая философия. К этому стремились великие философы, философы, не порвавшие с мудростью. Отвращение к обыденности, скуке, повторимости, уродству, неправде жизни этого мира вызывает или уход из этого мира в созерцание метафизическое и мистическое мира идей и мира божественного, иного мира, или творческое, активное изменение мира, создание нового мира. Настоящая, мудрая философия не может оставаться школьной академической философией. Положение философской элиты, оторванной от жизни, ложное и не может быть сохранено. Философия имеет практическую Задачу. И неизбежно приближение языка философии к языку жизни. Философия связана с целостной жизнью духа и она есть функция жизни духа. Она может узнать тайну бытия, лишь погружаясь в человеческую судьбу, лишь плача над ней, а не отвлекаясь от нее. Чисто кабинетная, книжная философия делается все более невозможной. Философия есть акт жизни. Метафизики в прошлом были незнающими жизни, людей и мира, уходящими в идеальный, идейный, отвлеченный мир. Поэтому фигура метафизика могла стать анекдотической и вызывающей насмешки. О нем думали, что он не знающий, а именно незнающий. Если метафизика возможна, то она должна стать знанием о жизни, о конкретной реальности, о человеке, о его судьбе. Она должна питаться живым опытом. Философы должны участвовать в творческом процессе жизни, в ее драматической борьбе. Маркс, который гордился тем, что его миросозерцание исходит от немецкого идеализма, от Фихте и Гегеля, высказал ту мысль, что отныне философия не может ограничиться познанием мира, она должна изменять мир, создавать новый мир. Отвлеченная, теоретическая мысль Фихте о том, что субъект создает мир, должна осуществляться на практике. Эта идея Маркса приобрела уродливую и карикатурную форму у марксистов и особенно у коммунистов и оказалась в противоестественной, нелепой связи с материализмом, который есть философия пассивности, а не активности. Но в идее этой есть большая доля истины. Ее совсем по-другому высказал у нас Н. Федоров, для которого философия проэктивна и должна изменять мир. Это конечно, совсем не означает, что философия призвана исполнять социальные заказы общества. В этом случае сама философия была бы пассивна. Философия не должна зависеть от общества, но общество должно зависеть от философии. Была большая правда в переходе от философии Гегеля к философии Фейербаха, к философии антропологической. Это был неизбежный переход от универсального, общего духа к человеку. Это было искажено уклонением Фейербаха к материализму, который бессилен увидать целостного, конкретного человека. Но невозможно было остаться в гегелевской мистерии понятия, в диалектике универсального духа. Греческая философия считала, что философское познание есть познание общего, а не частного и индивидуального. Этим хотела она прорваться за движущийся чувственный мир множественности к миру идеальному. Но тут была и граница греческой мысли. Она не понимала индивидуального, не имела категории личности, как не знала свободы. Ограниченность греческой философии сообщилась и филосо-

фии схоластической, которая была подавлена проблемой универсалий. Это продолжается, хотя и в ослабленной номинализмом форме, и в новой философии. Между тем, как опыт христианства, христианское откровение открыло совершенно новые перспективы. Раскрылась тайна личности и тайна свободы. То, что я называю философией личной, совсем не есть то, что в мысли нового времени называют субъективизмом, индивидуализмом, эмпиризмом, номинализмом и т. д. Категория общего, противополагаемая категории индивидуального или частного, есть ложная категория и подлежит преодолению. Общего совсем не существует онтологически. Мы это увидим в рассмотрении проблемы личности и общества. Универсальное есть также индивидуальное, а не общее. Бог — универсален, но он есть индивидуальное, а не общее. Общее есть компромисс и заблуждение, возникающее на стадии апофатического познания, то есть познания, идущего путем отрешения от всех понятий и определений, от всего конечного. Сфера «общего», враждебного личному и индивидуальному, есть сфера объективированного, социализированного обыденного мира, который не есть мир подлинный, божественный и существующий. Мы увидим, что «общее» имеет прежде всего социальный источник и подлежит социологическому объяснению. В «общем» человек одинок, одинок и философ. Личная философия есть прорыв через мир «общего» к подлинному существованию. Конечно, не «общее» имел в виду Спиноза, когда в amor Dei intellectualis[1] хотел выйти из одиночества и достигнуть блаженства. «Личная» философия всегда хочет выйти в познании из одиночества за пределы личности.

Бердяев Н. И. Мир объектов. Опыт философии одиночества и общения. Париж, 1931. Стр. 5–33.

* * *

Философия человечна, философское познание — человеческое познание, в ней всегда есть элемент человеческой свободы, она есть не откровение, а свободная познавательная реакция человека на откровение. Если философ христианин и верит в Христа, то он совсем не должен согласовывать свою философию с теологией православной, католической или протестантской, но он может приобрести ум Христов и это сделает его философию иной, чем философия человека, ума Христова не имеющего. Откровение не может навязать философии никаких теорий и идеологических построений, но может дать факты, опыт, обогащающий познание. Если философия возможна, то она может быть только свободной, она не терпит принуждения. Она в каждом акте познания свободно стоит перед истиной и не терпит преград и средостении. Философия приходит к результатам познания из самого познавательного процесса, она не терпит навязывания извне результатов познания, которое терпит теология. Но это не значит, что философия автономна в том смысле, что она есть замкнутая, самодовлеющая, питающаяся из себя самой сфера. Идея автономии есть ложная идея, совсем не тождественная с идеей свободы. Философия есть часть жизни и опыт жизни, опыт жизни духа лежит в основании философского познания. Философское познание должно приобщиться к первоисточнику жизни и из него черпать познавательный опыт. Познание есть посвящение в тайну бытия, в мистерии жизни. Оно есть свет, но свет, блеснувший из бытия и в бытии. Познание не может из себя, из понятия создать бытие, как того хотел Гегель. Религиозное откровение означает, что бытие открывает себя познающему. Как же он может быть к этому слеп и глух и утверждать автономию философского познания против того, что ему открывается?

Трагедия философского познания в том, что, освободившись от сферы бытия более высокой, от религии, от откровения, оно попадает в еще более тяжкую зависимость от сферы низшей, от положительной науки, от научного опыта. Философия теряет свое первородство и не имеет уже оправдательных документов о своем древнем происхождении. Миг автономии философии оказался очень кратким. Научная философия совсем не есть автономная философия. Сама наука была некогда порождена философией и выделилась из нее. Но дитя восстало против своей родительницы. Никто не отрицает, что философия должна считаться с развитием наук, должна учитывать результаты наук. Но из этого не следует, что она должна подчиняться наукам в своих высших созерцаниях и уподобляться им, соблазняться их шумными внешними успехами: философия есть знание, но невозможно допустить, что она есть знание, во всем подобное науке. Ведь проблема в том и заключается, есть ли философия — философия или она есть наука или религия. Философия есть особая сфера духовной культуры, отличная от науки и религии, но находящаяся в сложном взаимодействии с наукой и религией. Принципы философии не зависят от результатов и ус-

[1] интеллектуальная любовь к Богу *(лат.)*.

пехов наук. Философ в своем познании не может ждать, пока науки сделают свои открытия. Наука находится в непрерывном движении, ее гипотезы и теории часто меняются и стареют, она делает все новые и новые открытия. В физике за последние тридцать лет произошла революция, радикально изменившая ее основы. Но можно ли сказать, что учение Платона об идеях устарело от успехов естественных наук XIX и XX веков? Оно гораздо более устойчиво, чем результаты естественных наук XIX и XX веков, более вечно, ибо более о вечном. Натурфилософия Гегеля устарела, да и никогда не была она сильной его стороной. Но гегелевская логика и онтология, гегелевская диалектика нисколько не потревожены успехами естественных наук. Смешно было бы сказать, что учение Я. Беме об Ungrund'e[1] или о Софии опровергается современным математическим естествознанием. Ясно, что здесь мы имеем дело с совершенно разными и несоизмеримыми объектами. Философии мир раскрывается иначе, чем науке, и путь ее познания иной. Науки имеют дело с частичной отвлеченной деятельностью, им не открывается мир, как целое, ими не постигается смысл мира. Претензии математической физики быть онтологией, открывающей не явление чувственного, эмпирического мира, а как бы вещи в себе, смешны. Именно математическая физика, самая совершенная из наук, дальше всего отстоит от тайн бытия, ибо тайны эти раскрываются только в человеке и через человека, в духовном опыте и духовной жизни[2].

Вопреки Гуссерлю, который делает по-своему грандиозные усилия придать философии характер чистой науки и вытравить из нее элементы мудрости, философия всегда была и всегда будет мудростью. Конец мудрости есть конец философии. Философия есть любовь к мудрости и раскрытие мудрости в человеке, творческий прорыв к смыслу бытия. Философия не есть религиозная вера, не есть теология, но не есть и наука, она есть она сама. И она принуждена вести мучительную борьбу за свои права, всегда подвергающиеся сомнению. Иногда она ставит себя выше религии, как у Гегеля, и тогда она переступает свои границы. Она родилась в борьбе пробудившейся мысли против традиционных народных верований. Она живет и дышит свободным движением. Но и тогда, когда философская мысль

[1] бездна, безначальность, безосновность *(нем.)*.
[2] так Хайдеггер в «Sein und Zeit», самой замечательной философской книге последнего времени, всю свою онтологию строит на познании человеческого существования. Бытие как забота (sorge) открывается лишь в человеке. На другом пути стоит французская философия наук, у Мейерсона, Бруншвига и др.

Греции выделилась из народной религии и противопоставила себя ей, она сохранила свою связь с высшей религиозной жизнью Греции, с мистериями, с орфизмом. Мы видим это у Гераклита, Пифагора, Платона. Значительна только та философия, в основании которой лежит духовный и нравственный опыт и которая не есть игра ума. Интуитивные прозрения даются только философу, который познает целостным духом.

Как понять отношение между философией и наукой, как разграничить их сферы, как установить между ними конкордат? Совершенно недостаточно определить философию как учение о принципах или как наиболее обобщенное знание о мире, как о целом, или даже как учение о сущности бытия. Главный признак, отличающий философское познание от научного, нужно видеть в том, что философия познает бытие из человека и через человека в человеке видит разгадку смысла, наука же познает бытие как бы вне человека, отрешенно от человека. Поэтому для философии бытие есть дух, для науки же бытие есть природа. Это различие духа и природы, конечно, ничего общего не имеет с различением психического и физического[1]. Философия в конце концов неизбежно становится философией духа и только в таком качеств своем она не зависит от науки. Философская антропология должна быть основной философской дисциплиной. Философская антропология есть центральная часть философии духа. Она принципиально отличается от научного — биологического, социологического, психологического — изучения человека. И отличие это в том, что философия исследует человека из человека и в человеке, исследует его как принадлежащего к царству духа, наука же исследует человека как принадлежащего к царству природы, то есть вне человека, как объект. Философия совсем не должна иметь объекта, ибо ничто для нее не должно становиться объектом, объективированным. Основной признак философии духа то, что в ней нет объекта познания. Познавать из человека и в человеке и значит не объективировать. И тогда лишь открывается смысл. Смысл открывается лишь тогда, когда я в себе, то есть в духе, и когда нет для меня объектности, предметности. Все, что есть для меня предмета лишено смысла. Смысл есть лишь в том, что во мне и со мной, то есть в духовном мире. Принципиально отличать философию от науки только и можно, признав, что философия есть необъективированное познание, познание духа в себе, а не в

[1] см. мою книгу «Философия свободного духа».

его объективации в природе, то есть познание смысла и приобщение к смыслу. Наука и научное предвидение обеспечивают человека и дают ему силу, но они же могут опустошить сознание человека, оторвать его от бытия и бытие от него. Можно было бы сказать, что наука основана на отчуждении человека от бытия и отчуждении бытия от человека[1]. Познающий человек вне бытия и познаваемое бытие вне человека. Все становится объектом, то есть отчужденным и противостоящим. И мир философских идей перестает быть моим миром, во мне раскрывающимся, делается миром, мне противостоящим и чуждым, миром объектным. Вот почему и исследования по истории философии перестают быть философским познанием, становятся научным познанием. История философии будет философским, а не только научным познанием в том лишь случае, если мир философских идей будет для познающего его собственным внутренним миром, если он будет его познавать из человека и в человеке. Философски я могу познавать лишь свои собственные идеи, делая идеи Платона или Гегеля своими собственными идеями, то есть познавая из человека, а не из предмета, познавая в духе, а не в объектной природе. Это и есть основной принцип философии, совсем не субъективной, ибо субъективное противостоит объективному, а бытийственно жизненной. Если Вы пишете прекрасное исследование о Платоне и Аристотеле, о Фоме Аквинате и Декарте, о Канте и Гегеле, то это может быть очень полезно для философии и философов, но это не будет философия. Не может быть философии о чужих идеях, о мире идей как предмете, как объекте, философия может быть лишь о своих идеях, о духе, о человеке в себе и из себя, то есть интеллектуальным выражением судьбы философа. Историзм, в котором память непомерно перегружена и отяжелена и все превращено в чуждый объект, есть декаданс и гибель философии, так же как натурализм и психологизм. Духовные опустошения, произведенные историзмом, натурализмом и психологизмом, поистине страшны и человекоубийственны. Результатом является абсолютизированный релятивизм. Так подрываются творческие силы познания, пресекается возможность прорыва к смыслу. Это и есть рабство философии у науки, террор науки.

Философия видит мир из человека и только в этом ее специфичность. Наука же видит мир вне человека. Освобождение философии от всякого антропологизма есть умерщвление философии. Натуралистическая метафизика тоже видит мир из человека, но не хочет в этом признаться. И тайный антропологизм всякой онтологии должен быть разоблачен. Неверно сказать, что бытию, понятному объективно, принадлежит примат над человеком; наоборот, человеку принадлежит примат над бытием, ибо бытие раскрывается только в человеке, из человека, через человека. И тогда только раскрывается дух. Бытие, которое не есть дух, которое «вовне», а не «внутри», есть тирания натурализма. Философия легко делается отвлеченной и теряет связь с источниками жизни. Это, бывает всякий раз, когда она хочет познавать не в человеке и не из человека, а вне человека. Человек же погружен в жизнь, в первожизнь, и ему даны откровения о мистерии первожизни. Только в этом глубина философии соприкасается с религией, но, соприкасается внутренне и свободно. В основании философии лежит предположение, что мир есть часть человека, а не человек часть мира. У человека, как дробной и малой части мира, не могла бы зародиться дерзновенная задача познания. На этом основано и научное познание, но оно методологически отвлечено от этой истины. Познание бытия в человеке и из человека ничего общего не имеет с психологизмом. Психологизм есть, наоборот, замкнутость в природном, объективированном мире. Психологически человек есть дробная часть мира. Речь идет не о психологизме, а о трансцендентальном антропологизме. Странно забывать, что я, познающий, философ — человек. Трансцендентальный человек есть предпосылка философии и преодоление человека в философии или ничего не значит или значит упразднение самого философского познания. Человек бытийствен, в нем бытие и он в бытии, но и бытие человечно и потому только в нем я могу раскрыть смысл, соизмеримый со мной, с моим постижением. С этой точки зрения феноменологический метод Гуссерля, поскольку он хотел преодолеть всякий антропологизм, то есть человека в познании, есть покушение с негодными средствами. Феноменологический метод имеет большие заслуги и вывел философию из тупика, в который завела ее кантианская гносеология. Он дал плодотворные результаты в антропологии, этике, онтологии (М. Шелер, Н. Гартман, Гейдеггер). Но феноменология Гуссерля связана с особого рода онтологией, с учением об идеальном, внечеловеческом бытии, то есть с своеобразной формой платонизма. В этом ее ошибочная сторона. Познание предполагает не идеальное, внечеловеческое

[1] Взгляд, развиваемый Мейерсоном в его книге «De l'explication dans les sciences» об онтологическом характере наук, мне представляется ошибочным. Наука – прагматична.

бытие и совершенную пассивность человека, впускающего в себя предмет познания, мир сущностей (Wesenheiten), а человека, не психологического, духовного человека и его творческую активность. Смысл вещей открывается не вхождением их в человека, при пассивной его установке к вещам, а творческой активностью человека, прорывающегося к смыслу за мир бессмыслицы. В предметном, вещном объектном мире смысла нет. Смысл раскрывается из человека, из его активности и означает открытие человекоподобности бытия. Внечеловеческое идеальное бытие бессмысленно. А это значит, что смысл открывается в духе, а не в вещи, не в природе, только в духе бытие человечно. Феноменологический метод плодотворен, несмотря на свою пассивность и внечеловечность, и правда его в направленности на бытие, а не конструкции мысли. Творческая активность человека не означает конструкции. Смысл не в объекте, входящем в мысль и не в субъекте, конструирующем свой мир, а в третьей, не объективной и не субъективной сфере, в духовном мире, духовной жизни, где все активность и духовная динамика. Если познание происходит с бытием, то в нем активно обнаруживается смысл, то есть просветление тьмы бытия. Познание есть сама духовная жизнь. Познание происходите тем, что познается...

Бердяев Н. А. О назначении человека. Опыт парадоксальной этики. Париж, 1931. Стр. 5–11.

А. И. Герцен

Положение философии в отношении к ее любовникам не лучше положения Пенелопы без Одиссея: ее никто не охраняет — ни формулы, ни фигуры, как математику, ни частоколы, воздвигаемые специальными науками около своих огородов. Чрезвычайная всеобъемлемость философии дает ей вид доступности извне. Чем всеобъемлемее мысль и чем более она держится во всеобщности, тем легче она для поверхностного разумения, потому что частности содержания не развиты в ней и их не подозревают... В философии, как в море, нет ни льда, ни хрусталя: все движется, течет, живет, под каждой точкой одинаковая глубина; в ней, как в *госпитале*, расплавляется все твердое, окаменелое, попавшееся в ее безначальный и бесконечный круговорот, и, как в море, поверхность гладка, спокойна, светла, беспредельна и отражает небо. Благодаря этому оптическому обману дилетанты подходят храбро, без страха истины, без уважения к преемственному труду человечества, работавшего около трех тысяч лет, чтоб дойти до настоящего развития... Впрочем, хоть я понимаю возможность гения, предупреждающего ум современников (например, Коперник) таким образом, что истина с его стороны в противность общепринятому мнению, но я не знаю ни одного великого человека, который сказал бы, что у всех людей ум сам по себе, а у него сам по себе. Все дело философии и гражданственности – раскрыть во всех головах один ум. На единении умов зиждется все здание человечества; только в низших, мелких и чисто животных желаниях люди распадаются.

При этом надобно заметить, что сентенции такого рода признаются только, когда речь идет о философии и эстетике. Объективное значение других наук, даже башмачного ремесла, давно признано. У всякого своя философия, свой вкус. Добрым людям в голову не приходит, что это значит самым положительным образом отрицать философию и эстетику. Ибо что же за существование их, если они зависят и меняются от всякого встречного и поперечного? Причина одна: предмет науки и искусства ни око не видит, ни зуб неймет. Дух — Протей; он для человека то, что человек понимает под ним и насколько понимает: совсем не понимает — его нет, но нет для *человека, а не для человечества, не для себя...*

Другие науки гораздо счастливее философии: у них есть предмет, непроницаемый в пространстве и сущий во времени. В естествоведении, например, нельзя так играть, как в философии. Природа — царство видимого закона; она не дает себя насиловать; она представляет улики и возражения, которые отрицать невозможно: их глаз видит и ухо слышит. Занимающиеся, безусловно, покоряются, личность подавлена и является только в гипотезах, обыкновенно не идущих к делу...

Какую теорию ни бросит, каким личным убеждением ни пожертвует химик — если опыт покажет другое, ему не придет в голову, что цинк ошибочно действует, что селитренная кислота — нелепость. А между тем опыт — беднейшее средство познания. Он покоряется физическому факту; фактам духа и разума никто не считает себя обязанным покоряться; не дают себе труда уразуметь их, не признают фактами. К философии приступают со своей маленькой философией; в этой маленькой, домашней, ручной философии удовлетворены все мечты, все прихоти эгоистического воображения. Как же не рассер-

диться, когда в философии-науке все эти мечты бледнеют перед разумным реализмом ее! Личность исчезает в царстве идеи, в то время как жажда насладиться, упиться себялюбием заставляет искать везде себя и себя как единичного, как этого...

Естествоиспытатели никак не хотят разобрать отношение знания к предмету, мышления к бытию, человека к природе; они под мышлением разумеют способность разлагать данное явление и потом сличать, наводить, располагать в порядке найденное и данное для них; критериум истины — вовсе не разум, а одна чувственная достоверность, в которую они верят; им мышление представляется действием чисто личным, совершенно внешним предмету. Они пренебрегают формою, методою, потому что знают их по схоластическим определениям. Они до того боятся систематики учения, что даже материализма не хотят *как учения*; им бы хотелось относиться к своему предмету совершенно эмпирически, страдательно, наблюдая его: само собою разумеется, что для мыслящего существа это так же невозможно, как организму принимать пищу, не претворяя ее. Их мнимый эмпиризм все же приводит к мышлению, но к мышлению, в котором метода произвольна и лична. Странное дело! Каждый физиолог очень хорошо знает важность формы и ее развития, знает, что содержание только при известной форме оживает стройным организмом, — и ни одному не пришло в голову, что метода в науке вовсе не есть дело личного вкуса или какого-нибудь внешнего удобства, что она, сверх своих формальных значений, есть самое развитие содержания, эмбриология истины, если хотите.

Герцен А.И. Дилетантизм в науке // Собрание сочинений в 30 т. М., 1954. Т. 3. Стр.13–16, 96.

С. С. Гогоцкий

ФИЛОСОФСКИЙ ЛЕКСИКОН

АТЕИЗМ. [Идея] существа божественного, идея бесконечного разума неразлучна с существом нашего духа, как неразлучно с ним и сознание предела или ограниченности явлений: как явления внутренней и внешней жизни, служащие условием пробуждения этой идеи, не производят самого сознания предела, а потому, как бы ни многократно они повторялись, не произвели бы в нас сознания о бытии безраздельном, то и самая идея верховного существа в неопределенном ее виде быстро и неотразимо пробуждается в нашем духе изнутри его; но самая определенность этой идеи или полнота ее содержания уразумевается только при помощи нашего внутреннего развития и созерцания мира как творения божия, в котором отражается бесконечная премудрость и благость. И человек простой — неразвращенный и образованный, с правильным развитием умственных способностей — легко доходит до мысли о верховном зиждителе мира, потому что эта идея неразлучна с их духом. Все вызывает ее в нас: и явления внешнего мира, и внутреннее состояние духа и обстоятельства жизни. Между тем иногда [...] тот же самый конечный мир, который в самой ограниченности своей для неповрежденной мысли представляет явные следы безусловного и премирного существа, заслоняет от внутреннего взора высшую идею божества [...] и человек не сознает внутренней необходимости в идее божества, отрицает то самое, на чем утверждается жизнь его и мира. Это — полное безверие, полный атеизм по содержанию и по форме. Как ни жалко, как ни чудовищно подобное настроение духа человеческого, но история образования иногда находит его в эпохи крайнего развращения народов. Это атеизм как бы полусознательный, плод целой жизни человека; но есть атеизм другого рода, происходящий от односторонних и противных идее божественного существа начал, полагаемых в основании метафизических исследований. [...] Материализм, самое низшее и бессмысленное направление философии, находится в прямом противоречии с идеей верховного существа и неминуемо ведет к атеизму... Таков, напр., атеизм Эпикура, Гоббса, Ламетри и новейших проповедников материализма Фохта, Молешо (Moleschot) и Бихнера[1]. [...] Утверждая, что существует только материя с ее бессознательною, подчиненною законам необходимости связью причин и действий, они чужды идеи бога как верховного разумного существа, в котором начало всех ограниченных причин и целей мира. [...] Весьма близок к материализму по характеру и следствиям сенсуализм. [...] Как бы ни был возвышен по внешнему виду пантеизм[2], но он неизбежно ведет к атеизму и материализму, потому что прямо или косвенно отрицает духовные свойства

[1] *Молешо* – современное написание Молешотт, *Бихнер* – современное написание Бюхнер; эти философы, как и *Фохт*, представляли направление «вульгарного» материализма.

[2] Крупнейшим представителем пантеизма Гогоцкий считает Спинозу.

божества, его личность, свободу и всемогущее творчество. [...] Таким образом, хотя в сущности атеизм один и тот же, но форма его часто изменяется, судя по тому, из каких начал он вытекает и в какой степени отрицает истинную идею бога (I, стр. 215—219).

АТОМИЗМ. [...] Как бы ни была полезна атомическая теория для объяснения законов и пропорций, в которых соединяются основные вещества; но неосновательность ее не только в применении к вопросам философии и верховной причине мира, но и в применении ко многим явлениям материального мира так очевидна, что сами последователи ее чувствовали необходимость в видоизменении и усовершенстве атомической теории (I, стр. 221).

Атомическая теория в смысле метафизическом нелепа, в смысле физическом неудовлетворительна и ведет к противоречиям. Первая причина бытия не может иметь в себе ничего множественного, не может подвергаться сложению и разложению или быть страдательным орудием, которое только приводится в движение чем-то другим; а между тем атомизм, по крайней мере метафизический, признанием атомов за первое начало вещей возводит их недвижную массу на степень существа самодвижного и самодеятельного (I, стр. 224).

БОГ. [...] Истина бытия божия составляет, можно сказать, жизнь и душу философского ведения: устранять первую — значит уничтожать самую возможность человеческого знания, и, наоборот, отрицать возможность философского ведения — значит, колебать ту первую, высокую и святую истину, на которой единственно утверждается здравое размышление о мире и человеке (I, стр. 359—360).

ЗАКОН. [...] Необходимо различать и два вида законов: законы мира нравственного и законы мира физического. Каждый вид законов заключает в себе условия только одного разряда существ; а потому законы физического мира не применимы к нравственным существам, и наоборот. [...] Наша мысль необходимо предполагает выше обоих видов законов как начало их законы всеобщие, законы бытия вообще, и в идее верховного, безусловного существа усиливается найти основание их гармонии. Без идеи верховного закона и верховной причины его нельзя даже объяснить, откуда происходит в нас эта потребность к отысканию закона и порядка в постоянной смене явлений (II, стр. 722—724).

ИДЕЯ. [...] Под идеями в собственном смысле обыкновенно разумеются как представления безусловного начала бытия, так и те представления, которые касаются главных видов деятельности нашего духа и главных частей доступного нам мира, рассматриваемых не в отдельном, ограниченном их значении, но в отношении к тому же безусловному началу. А потому вопрос, есть ли в нас идеи, почти совпадает с другим вопросом: есть ли в нас идея безусловного начала или существа? (II, стр. 774—776).

СИЛА. [...] Не понятие силы зависит от понятия вещества, а, наоборот, вещество во всех своих проявлениях получает смысл только при правильном понятии силы (IV, вып. I, стр. 322—323).

ГЕГЕЛЬ. [...] Для составления правильного понятия о философской системе Гегеля, нужно прежде всего уразуметь основную мысль ее; основную же мысль системы Гегеля всего лучше можно объяснить, вникнувши в отношение ее к критической философии Канта, сообщившей новое, оригинальное движение германской философии.

Кант утверждал, что сущность вещей недоступна нашему познанию, что оно ограничивается только явлениями. Таким образом, две стороны мира в критической философии Канта разделены как бы непроходимой бездной: явления находятся на одной стороне, а сущность — на другой, недоступной нашему познанию. Против этой основной мысли философии Канта направлены были знаменитейшие философские системы Фихте и Шеллинга; против нее же, можно сказать, преимущественно направлена и диалектическая система Гегеля. [...]

Рассматривая все развитие диалектической системы, только в вышепоказанных пределах, мы найдем в ней много плодотворных частных мыслей, которые могут войти в постоянное достояние науки философии. Но Гегель не ограничивается подобными пределами направления и принимает его [...] в самой резкой его крайности; оттого он часто впадает в противоречие, обнаруживает крайнюю непоследовательность и сам же, развитием своей системы [...] невольно приводит к следствиям, обратным в сравнении с предположенною целию (II, стр. 147—150).

Казалось, низводя свое безусловное с высоты средних веков в наш дольный мир, заключив это безусловное только пределами наблюдаемой нами жизни, диалектическая система должна бы иметь только самое благотворное влияние на жизнь, должна бы всему настоящему и насущному сообщить только самое высокое значение, самую жизненную и животворящую силу. С одной стороны, как противодействие безжизненному, мертвящему направлению средних ве-

ков она действительно не могла не иметь некоторого благотворного влияния. По своему духу она благоприятствует интересам общественной жизни, всевозможным улучшениям материального быта и в некотором отношении уважению к человеческой личности как органу безусловного. И однако же, с другой стороны, она ведет к самым неблагоприятным последствиям для жизни тем же крайним отождествлением безусловного с насущным порядком природы и истории, которым, по-видимому, только животворит и одушевляет ее, потому что ограничение безусловного только пределами наблюдаемой нами внутренней и внешней жизни так же ведет к отрицанию безусловного, как и созерцание его только в виде потусторонней идеи, а с отрицанием этой идеи уже нет высшего, руководительного начала жизни. Крайность философии в этом случае подобна крайности тех практиков, которые лелеют в себе приятную уверенность, будто единственным врачевством против растлевающих недугов времени может быть отрицание всего бесконечного (или проще — религии) и ограничение деятельности только насущными, утилитарными целями жизни, забывая, что эта крайность поразит себя такими же гибельными последствиями, как и первая.

Таким образом, отождествляя безусловное с нашею мыслию и наблюдаемым порядком мира, диалектическая система Гегеля ведет, во-первых, к самому ироническому нигилизму. Безусловное, на котором у него утверждается существенность всего являющегося в природе и в истории, есть только логическая идея; по духу философии Гегеля она не имеет нигде, кроме нашего мышления, ни опоры, ни всецелого самосознания. Но если мы никогда не сознаем ее всецело в полном совершенстве, то где же она? Нигде. Все проявление безусловного и само безусловное превращаются только в мираж.

Далее, отчасти этот нигилистический характер диалектической системы, отчасти ограничение безусловного только горизонтом наблюдаемого мира вели к преобладанию материализма. По умозрению Гегеля, безусловный дух, как высший результат философского мышления, начинает свое развитие из ничего, потому что начинанием его служит безусловное отрицание, отрицание всего мыслимого и существующего. Самое развитие его до появления духа бессознательно. [...] Эта неопределенность и бессознательность начала развития безусловного в явлениях мира вещественного и нравственного была так сходна с представлением материалистов о происхождении мира и развитии сознания и способностей нашей души, кроме того, самый вывод всего мира из одной логической идеи ничтожества был так странен, что не было почти никакого препятствия материалистам заменить это нигилистическое, бессознательное начало развития началом вещественным и из него объяснять происхождение мира. Вещество материалистов было такою же отвлеченностью, как и Гегелева идея. [...] К тому же материалистическому направлению умов прямо или косвенно, ближе или отдаленнее препровождала диалектическая система и практика, ограничивая свое безусловное только насущным порядком мира, а вместе с тем и жизнь нашего нравственно-разумного начала — только кругом временного пребывания. Сводя все святое только в формы видимого порядка мира, философия Гегеля заставляет смотреть на земную жизнь как на единственное поприще деятельности. А потому жизнь и деятельность по вечным законам истины и правды, собственно говоря, не имела уже прочного основания. [...]

Целость для человека как органа Гегель полагает в государстве, а затем возвысил государство до таких чудовищных размеров величия, что пред ним разумная личность человека превращается только в жертву. Государство у него есть сам живущий бог. [...] Весь ход истории человечества он вдвигает в свои логические рамы, полагая, что в них начало и конец ее, не говорим уже о многих частных недостатках Гегелева взгляда на значение народов; так, например, Гегелю кажется, что последнее и самое высшее назначение в истории принадлежит германскому народу, тогда как другие, и едва ли не справедливее, ожидают от славянских племен довершения начатого племенами романскими и германскими. [...] Наконец, принявши понятие о безусловном значении нашего мышления, Гегель не мог уже избегнуть и ложного взгляда на религию [...] и отношение ее к искусству и к философии или науке. Гегелю кажется, что по мере развития мысли религию сменяет и заменяет наконец философия [...]. Но другой вопрос: может ли она составить общее достояние здорового человеческого смысла? Диалектическая система доказывает ее с философской точки зрения своим положением — что наше чистое мышление есть само безусловное. Если бы можно было доказать, что наше мышление, названное у Гегеля безусловным, само предпосылает все виды жизни, само же их снимает и на вершине своего развития созерцает само безусловное, тогда религия слилась бы с самознанием в нас безусловного. Но в том-то дело, что этого положения о нашем мышлении до-

казать нельзя: оно не больше как плод личного убеждения. Внутреннейшая глубина нашей жизни, в которой утверждается религия как сознание и чувство в нас бесконечного, как союза человека с богом, полагается не мышлением нашим и получается не от мышления. Мышление не может ее дать нам; оно само в ней утверждается, животворится ею и может только уяснять ее и очищать либо иногда и помрачать (под исключительным влиянием рассудка). А потому, как мышление не может ни дать, ни заменить нам этой жизни, так философия не может сменить и заменить религии. (II, стр. 237—242).

Гогоцкий С. С. Философский лексикон в 4 томах, 5 частях. Киев, 1857—1873.

М. Н. Ершов

Построение действительности в целом, составляющее задачу философии, естественно, не может находиться под контролем этого целого: мир, как целое, не дан нам, но лишь задан нам.

Поэтому естественно, что построение действительности в целом в значительной степени есть дело личного творчества.

Насколько в этом отношении наука объективна, безлична (хотя, конечно, и в научных построениях имеют место субъективные элементы), настолько философия есть дело субъективное, личное.

«Это не значит, что все в философии субъективно, в ней могут преобладать и объективные элементы, но группировка этих элементов, их склад, всегда *субъективны*» (А. Н. Гиляров, Руководство к изучению философии. Курсив наш).

Каждая философская система есть создание личного гения ее творца. А. Бергсон в своем докладе на 4-м международном философском конгрессе в Болонье, озаглавленном «Философская интуиция» (см. сборник «Новые идеи в философии». № 1), особенно рельефно подчеркивает, что в каждой философской системе любого философа помимо всех элементов, которые могут быть объяснены из научных, философских и религиозных устремлений его эпохи, из влияний со стороны его философских предшественников, есть элемент, и он — основной, который объясним только из *интуиции* философа.

«Философ, достойный этого имени, за всю свою жизнь, — по словам Бергсона, — сказал только одну вещь; да и то он скорее пытался сказать эту вещь, чем действительно ее выразил».

Каждый философ, по мнению Бергсона, мог явиться несколькими веками раньше. В таком случае он жил бы в другой культурно-исторической обстановке, имел бы дело с другими научными данными, с иными философскими системами своих предшественников. И тем не менее он сказал бы в сущности *то же самое.*

Таково значение субъективного, личного элемента (по Бергсону — *интуиции*) в философских построениях. Отсюда должен быть понятен также и тот факт, что философия обусловлена *многообразнее*, чем наука.

Философствующая личность во всех своих субъективных переживаниях стоит под воздействием среды и времени. В этих переживаниях скрещиваются различные течения — религиозные, научные, собственно философские, общественные, экономические.

Отсюда, по прекрасному выражению В. Виндельбанда, «каждая философская система дышит в духе и букве жизнью своего времени». В силу этого каждое философское построение может быть вполне понято лишь из условий среды и времени.

Короче: *наука по отношению к среде и времени в значительной мере бесцветна, философия окрашена тем и другим.*

Есть еще одна типическая особенность, в значительной степени характеризующая философию в ее отличии от науки: это обусловленность философских построений *национальным складом*, зависимость их от национальных особенностей философов — творцов этих построений.

Влияние национального начала на самый строй нашего ума. на самый склад нашей мысли не может подлежать сомнению: наша мысль так же своеобразна, как своеобразен и наш язык.

По словам поэта,

Язык есть исповедь народа,
В нем слышится его природа,
Душа и быт родной.

Раз человек в самом раннем детстве начинает говорить на своем родном языке, то в силу этого незаметно для самого себя он начинает постепенно усваивать навыки, состав и характер мысли, в нем запечатленной и выраженной.

Если в известной степени эти особенности мышления находят себе выражение вообще во всех сферах умственной работы, то в философии — по преимуществу, так как философские построения в особенности зависят от *индивидуальных условий, среды и времени.*

Отсюда названия: «Греческая философия», «Римская философия», «Германская философия», «Английская философия», «Французская философия» и т. п. — отнюдь не чисто географические названия. Эти названия указывают на философские построения, глубоко отличные друг от друга в самой своей архитектонике.

И это отличие, эта разница обусловливается именно *национальным элементом*, как sui generis[1] конституитивным признаком каждой философской системы.

Выводы:

I. Каждая отдельная наука изучает мировую действительность в одном каком-либо *разрезе, измерении.* Философия имеет объектом размышлений *мир как целое.*

II. Частные, положительные науки описывают и объясняют исследуемые факты. Философия не только описывает и объясняет их, но также и *оценивает.*

III. Отсюда в философии *субъективный*, личный элемент обычно выражается в более значительной степени, чем в науке.

IV. В частности, *национальный элемент* также значительнее выражен в философии, чем в науке...

Философским умом обычно называют нашу склонность возвышаться к *общим идеям*, схватывать соотношения вещей в противоположность стремлению мысли останавливаться на частностях и рассматривать предметы каждый в отдельности.

Философия по своим заданиям шире науки и потому обнимает ее.

В противоположность отдельным, частным наукам, изучающим мировую действительность в одном каком-либо разрезе, в одном каком-либо отношении, философия имеет своим объектом мир как целое.

В то же время, подобно религии, философия направляет жизнь, дает ей руководство, устой. При упадке религии философия даже заменяет ее: как известно, на закате античной философии философы (стоики) были врачевателями душ, своего рода духовниками, проповедниками, наставниками и воспитателями.

И, тем не менее, философии незнакомы мрачные спутники религии. Насколько возможно для человеческого духа, ей чужда нетерпимость: она стоит за полную свободу в области мысли, живет этой свободой, ею движется и существует.

[1] своего рода, своеобразный *(лат.).*

Свобода исследования — основная стихия философского мышления. Эта свобода, в свою очередь, предполагает как необходимое условие — *сомнение.* Философия есть сомнение: сомнение — это тот внутренний, абсолютно неотделимый от философии признак, который конституирует философское мышление как явление, занимающее совершенно самостоятельное место в общем составе духовной деятельности человека.

Более всякой другой деятельности философия ведет нас на простор. Открываемые ею кругозоры безграничны: работу философского мышления более чем всякую другую умственную работу, характеризует тенденция к преодолению чувственного многообразия вещей в *формулах, обобщениях и законах*, ведущих к концентрации, сосредоточению всего познания в некоторое стройное единство, *в систему.*

Например. Платон с вершины своего мира идей видит безбрежное море красоты, делающее невозможным преклонение пред единичным прекрасным. Или — Дж. Бруно призывает к упоению бесконечностью, в которой смолкают все невзгоды. Спиноза, этот, по выражению Шлейермахера, «упоенный Богом человек», рассматривает жизнь под углом зрения вечности (sub specie aeternitatis), умиротворяющей страсти.

Итак, работа человеческой мысли совершается в двух направлениях: 1) в целом ряде частных, положительных наук наша мысль стремится понять данные единичные факты и их причинную связь; 2) в области философии человеческая мысль поставляет себе в качестве задачи построить синтез мировой деятельности на основе принципов цельного знания.

Введение в философию. Ч. 1. Проблема познания. Владивосток, 1921. Стр. 10, 11, 18.

* * *

«Что мы русские до сих пор не имели философии и очень мало о ней заботимся, хотя когда-то много о ней толковали, доказывает только, что нас еще ничто не заставляло глубоко задуматься; а когда раз такая необходимость явится, будут и у нас философские учения и сильно отзовутся в умах и сердцах, потому что, вместо более или менее остроумного повторения того, что думали другие, они займутся разрешением наших настоятельных, насущных вопросов и следовательно будут ответом на живые народные потребности».

Так писал в своем докладе «Философия и наука в Европе и у нас», читанном 17 ноября 1874 г., К. Д. Кавелин (Собр. соч. Т. III. Стр. 279).

Покойный писатель, которому нельзя отказать в солидной философской эрудиции, глубокой вдумчивости и серьезном знании русского национального духа, русской национальной культуры и русского народного быта, в этом докладе совершенно верно подметил, что «человеку и народу необходимы особенные, могучие побуждения, чтобы вызвать их к деятельности, тем более к философским взглядам, нужны глубокие противоречия в *жизни*, большой внутренний разлад и страдания, столкновения сильных страстей, чтобы заставить подняться умом до высших вопросов философии и попытаться найти им решение» (Op. cit. Стр. 278).

Всего этого, разумеется, не было в наличности в русской жизни и истории в то время, когда писались эти слова покойным К. Д. Кавелиным. А вместе с тем у нас не было еще той именно почвы, на которой *органически* могла бы развиться философия в России, подобно тому, как она органически выросла из соответствующих условий и потребностей жизни западноевропейских народов.

В этом отношении два условия следует признать необходимыми для развития любого философского движения как диктуемые самим внутренним ходом мирового развития философии: *одновременная* наличность в любом философском движении и *глубокого традиционализма*, и *смелой оригинальности*. Эти как будто бы на первый взгляд противоположные друг другу признаки самым тесным образом связаны в отношении к философии.

Все своеобразие философского мышления в том и состоит, что подлинная оригинальность философского творчества имеет место только там, где мы имеем дело с результатами всего предыдущего развития, где философское мышление, если можно так выразиться, вбирает в себя все то, что уже было сделано предыдущим развитием философии. Таким именно путем в области философии на прочном фундаменте традиции возводится новое, доселе невиданное здание.

Но в равной степени только там и возможен здоровый философский традиционализм, где он знаменует собою *полноту основных мотивов философского творчества* и таким путем служит прочной базой для нового философского развития. В области философии новое тесно связано со старым: здесь новое вырастает из старого. Как известно, проблемы философии на всем протяжении ее истории одни и те же. Но, если можно так выразиться, точки или углы зрения на них со стороны отдельных философов различны. Отсюда каждая подлинно новая философская система в цепи исторически сменяющихся систем философии выдвигает на первый план какой-либо новый момент, одинаково со всеми другими необходимый для полноты общего философского единства.

Поэтому, как бы ни казались для поверхностного взора все отдельные философские построения, так нетерпеливо сменявшие друг друга на протяжении исторического развития философии, непримиримо противоречивыми, как бы ни представлялось прошлое философской мысли для приступающего к изучению ее в виде разноцветно-пестрого *калейдоскопа* беспрерывно сменяющихся философских учений и систем, тем не менее нельзя не признать того факта, что в историческом движении философской мысли есть *смысл*, есть *своеобразная внутренняя закономерность*, наличествует известное нарастание идейного богатства человеческой мысли. И этот рост философской мысли в значительной мере обусловлен тою *почвою*, которую представляет собой последовательная смена философских учений на протяжении истории.

Что же касается условий возникновения и развития философии в России, то они таковы, что до сих пор не представляли еще возможности сложиться на русской почве подлинной философской традиции.

Факт капитальной значимости, мимо которого нельзя пройти, тот, что целый громадный период в развитии философии в России стоит под знаком крайне неблагоприятных условий для этого развития, препятствовавших нормальной постановке преподавания философии в университетах. В течение всей первой половины XIX в., вплоть до 60-х гг., преподавание философии в университетах по политическим мотивам всячески ограничивалось и стеснялось, а в 1850г. кафедра философии в университетах была даже окончательно закрыта, преподавание философии было ограничено только логикою и психологией, и чтение лекций по ним было поручено в каждом университете профессору богословия...

Самым главным положительным результатом университетского преподавания философии явилось постепенное освобождение русских мыслящих умов, работающих в области философии, от соединения философской точки зрения с каким-либо углом зрения общественно-политического мышления, или религиозных воззрений.

Дело в том, что общие условия политической действительности у нас в России, и в частности продолжительное отсутствие университетской философии, породили то глубоко ненормальное явление, что философские искания в нашем обществе *исторически* самым тесным образом соединились с теми или иными политическими упованиями и чаяниями. В силу этого у нас очень долгое время в широких кругах образованного общества философские направления измерялись не под углом зрения их объективной истинности и достоверности, но с точки зрения их *политической или социальной прогрессивности или реакционности.* Как известно, например, материализм, позитивизм и родственные им течения сплелись в сознании рядового русского интеллигента с представлением о прогрессивности, что располагало его в их пользу. И наоборот, идеализм и метафизика, хотя эти термины в сущности давно потеряли свой определенный смысл и значение, весьма продолжительное время носили на себе в глазах большей половины русского образованного общества печать реакционности.

Объяснение этого факта если не целиком, то в существенной его части следует искать в том, что философская мысль развивалась у нас с одной стороны, при продолжительном отсутствии университетской философии, а с другой — под чрезмерным давлением и опекой практических интересов нашей ненормальной государственной и общественной жизни. «Гонимая ими, а не чистым самодовлеющим стремлением к знанию, пришла наша интеллигенция к философии: не стремление к знанию ради него самого, к истине ради истины, а стремление к истине ради жизни, справедливости, свободы — одним словом, стремление к практическим благам, к практическому миросозерцанию заставило ее углубляться в абстрактные дебри западноевропейской философии» (Рубинштейн М. Философия и общественная жизнь в России. Русская Мысль. 1909. Март. Стр. 181).

При этом весьма показательным является тот факт, что у русских писателей вообще и представителей русской философской мысли в частности концепция истины весьма часто имеет двойной смысл: и теоретический, и практический. Эту характерную черту, являющуюся, несомненно, живым отражением нашего общественного и государственного быта, весьма удачно подметил, с одной стороны, Н. К. Михайловский, сыгравший такую крупную роль в истории духовного руководительства нашего образованного общества, а с другой — известный французский исследователь русского романа де–Вогюэ.

Н. К. Михайловский высказывает именно удивление пред необычайно глубоким смыслом русского слова «правда». Мне кажется, говорит он, ни в одном европейском языке нет подобного слова: лишь в русском языке истина и справедливость обозначаются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое Целое.

«Правда в этом огромном смысле, — заявляет он, — всегда составляла цель моих исканий. Правда — истина, разлученная с правдой — справедливостью, правда теоретического неба, отрезанная от правды практической земли, всегда оскорбляла меня, а не только не удовлетворяла. И наоборот, благодарная житейская практика, самые высокие нравственные и общественные идеалы представлялись мне всегда обидно бесцельными, если они отворачивались от истины, от науки. Я никогда не мог поверить и теперь не верю, чтобы нельзя было найти такую точку зрения, с которой правда — истина и правда — справедливость являлись бы рука об руку, одна другую пополняя. Во всяком случае, выработка такой точки зрения есть высшая из задач, какие могут представиться человеческому уму, и нет усилий, которых жалко было бы потратить на нее. Безбоязненно смотреть в глаза действительности и ее отражению — правде — истине, правде объективной и в то же время охранять и правду — справедливость, правду субъективную, — такова задача всей моей жизни. Нелегкая эта задача» (Н. К. Михайловский. Соч. Т. 1. Ч. С. СПб., 1896).

Равным образом и де-Вогюэ отмечает эту же основную черту русской национальной духовной культуры в заключительном отделе своего исследования о русском романе. Ни один из русских романистов, говорит он, не ограничивается задачами чисто литературного характера: «каждое их произведение мотивируется двойным стремлением — к истине и справедливости. Это стремление двойное для нас и единое для них: русское слово правда, соответствующее понятиям — истина, справедливость, имеет два смысла или, лучше сказать, объединяет две идеи в одном нераздельном понятии».

И вот мы стоим перед такого рода фактами в истории развития философии в России. В течение всей первой половины XIX в., при полном отсутствии у нас университетской философии, развитие философии проявляется главным образом при посредстве работы литературных кружков. Разумеется, что в такого рода условиях развития философии значение общественных и политических мотивов само собою приобретает доминирующее положение. Последовательно при

этих условиях и образуется отмеченная уже нами тенденция к соединению философской точки зрения с углом зрения того или другого общественно-политического мышления, с той или другой общественно-политической точкой зрения.

И только именно возникновение и последовательное развитие во второй половине XIX в. университетской философии постепенно ослабляет означенную тенденцию. В историческом порядке картина развития у нас философии во второй половине прошлого столетия представляется в таком виде.

Начало второй половины XIX в. стоит под знаком господства идей материалистической философии (Н. Г. Чернышевский, М. А. Антонович), что явилось, в свою очередь, отражением господства таковых же идей на Западе. А далее, приблизительно эпоха 70—80-х гг. характеризуется широким развитием на русской почве идей позитивной философии О. Конта, Д. С. Милля и родственных ей течений: П. Л. Лавров, В. В. Лесевич, Н. К. Михайловский, Е. В. де–Роберти. При этом, несмотря на широкую популярность позитивной философии в кругах русского образованного общества, на русской почве не было дано глубокого, чем-либо выдающегося обоснования позитивизма. Правда, нельзя не отметить, что русский ученый Г. Н. Вырубов (живший все время в Париже) состоял одним из редакторов (вместе с Э. Литтре) и главных сотрудников журнала «Revue positive» (основан в 1867 г.), являвшегося органом разработки и пропаганды идей позитивной философии О. Конта. Равным образом В. Лесевич в своем труде «Опыт критического исследования основоначал позитивной философии» (СПб., 1877) один из первых в философской литературе подметил слабые стороны контизма как позитивной философии.

И, тем не менее, следует подчеркнуть, особенно в отношении именно позитивной философии, что интерес к ней и увлечение ею на русской почве объясняется главным образом мотивами *общественно-политического характера*: позитивная философия являлась одним из членов политического credo прогрессивной части русского образованного общества той эпохи. Однако позитивизм уже по самой природе своей, как явление в сущности антифилософское, не *мог* дать каких-либо плодотворных результатов в истории развития русского философского мышления.

Реальные результаты университетского преподавания философии обнаружились очень скоро и в одном определенном направлении — в поднятии и культивировании *чисто философского интереса*, в постепенном созидании почвы для *чисто философской работы* и *чисто философского творчества*, имеющего в себе самом собственную цель и собственное оправдание...

Западноевропейская философия для представителей нашей университетской философии явилась скорее *руководством, школою*, а не самодовлеющей целью и не объектом случайных или произвольных симпатий. Университетское преподавание философии последовательно создало такую именно атмосферу, в которой явилась возможность работать и мыслить *философски* в строгом смысле этого слова. Таким путем в университетах явилась возможность для одних *учить*, а для других – *учиться* философствовать, явилась возможность учить и учиться методам философского мышления.

И действительно, какие бы направления русской философской мысли приблизительно за последние сорок—пятьдесят лет мы ни взяли, мы везде должны констатировать несомненное влияние университетского преподавания и университетской работы в области философии. Особенно это наглядно сказалось в усилении переводческой деятельности в отношении к *классикам* философии и в культивировании духа исследования в отношении к отдельным мыслителям (монографические исследования по истории философии) и отдельным проблемам философии. И это как раз такого рода факты, которые являются необходимым условием подлинной философской культуры мышления как отдельной личности, так и целого народа...

Центром философской работы в России, как и следовало ожидать явились столичные университеты – Московский и Петроградский. При Московском университете в 1885 г. было учреждено «Московское психологическое общество», начавшее издавать с 1889 г. журнал «Вопросы философии и психологии», долгое время являвшийся единственным русским специально философским журналом. В 1898 г. было учреждено при Петроградском университете «Петроградское философское общество». Постепенно наладилась и стала развиваться философская работа также и в провинциальных университетах...

Критико-гносеологическая устремленность есть общая, доминирующая тенденция русской философской мысли последних десятилетий.

И эта тенденция в философском отношении — весьма плодотворна: путь критики и гносеологического углубления вопросов есть

conditio sine qua non[1] успешной философской работы. Это — залог философского развития, ведущего к ценным достижениям в области философии. В данном случае весьма выразительно характеризует путь философского исследования Аристотель в начале II книги своей «Метафизики». «Желающим что-нибудь хорошо *разрешить*, — говорит здесь Аристотель, — необходимо сначала хорошо *затрудниться*, ведь всякое действительное разрешение есть распутывание прежде скопившихся затруднений. Распутывать же не могут те, которые не познали узла». Указанная нами критико-гносеологическая устремленность, столь характерная для русской философской мысли последних десятилетий, весьма *симптоматична*: она именно показывает, что русская философская мысль уже «затрудняется» в разрешении философских проблем, она уже впуталась в «узел» этих проблем — последовательно проникла в той связанности и сложной переплетенности, которая характеризует работу философского мышления как в его прошлом, так и в настоящем.

Эти «затруднения», как справедливо указал еще Аристотель, могут дать один определенный результат: *разрешение*. И действительно, отмеченный нами рост философского сознания России ставит нас лицом к лицу с тем историческим моментом в жизни русского народа, когда в процессе эволюции своего исторического бытия он должен выявить свое определенное отношение к глубочайшим проблемам познания, бытия и жизни, волнующих человечество на всем протяжении его истории. Те потрясения, которые пережил русский народ во всех слоях своего общественного организма за последние семь лет — период грандиозной внешней войны и войн внутренних, гражданских, — безусловно, не пройдет бесследно для его истории, но составит его *исторический опыт* глубокого политического, общественного и морального значения. *Пережитое* народом, нацией несомненно найдет себе отражение в национальном творчестве, составит предмет национальной *рефлексии*, национальных *размышлений* — философии.

К. Д. Кавелин в цитированном уже нами выше своем докладе писал: «будут и у нас философские учения и сильно отзовутся в *умах и сердцах*, потому что вместо более или менее остроумного повторения того, что думали другие, они займутся разрешением наших настоятельных, насущных вопросов и, след., будут ответом на *живые народные потребности*». Несомненно, что приведенные слова К. Д. Кавелина могут найти себе реализацию только теперь — в результате известного последовательного роста философской образованности у нас в России, с одной стороны, и отмеченных нами тяжелых потрясений в жизни русского народа — с другой. Помимо этих внутренних, субъективных оснований для пробуждения философского творчества на русской национальной почве можно указать также и благоприятные условия внешнего, объективного порядка. Это — напряженнейшие поиски современной философской мыслью *философского синтеза* как результат известной эволюции европейской философии за последние пятьдесят лет и глубокого осознания ею внутренних противоречий европейской культуры и жизни. Нельзя именно не признать, что среди невиданных еще доселе в истории социальных потрясений и грандиозных международных столкновений, свидетелями которых мы являемся, пульс духовной жизни в современную нам эпоху, вообще говоря, бьется весьма усиленно. Это — верный барометр значительности переживаемой нами эпохи. Человеческая мысль в нашу эпоху с большим напряжением своих сил ищет ответ на вопросы о *смысле и ценности* всего существующего (см. об этом нашу «Идеологию и технологию в духовной жизни современной эпохи». Владивосток, 1921).

В эти устремления современной философской мысли к философскому синтезу, несомненно, внесет свою долю и русская философия — скажет свое слово русская национальная философская мысль. Западная Европа и Америка в наше время, действительно, не скупятся на новые усилия философской мысли и пытаются сказать действительно новое философское слово, пытаются дать философии сделать решительный шаг вперед. Тем не менее, с объективной точки зрения, все эти стремления и попытки в конечном счете оказываются *замкнутыми* в железном кругу великого немецкого идеализма. Все, что сделано и делается современными представителями западноевропейской и американской философии в области положительных философских построений синтетического характера, — все, это есть только более точное раскрытие, доразвитие, усовершенствование того громадного шага, который совершила философская мысль в лице Канта, Фихте и Гегеля: нового же, в строгом смысле этого слова, шага вперед, подъема в новый и более высокий философский этаж этой философии до сих пор осуществить, строго говоря, *не удается*.

[1] необходимое условие *(лат.)*.

«Чтобы сделать этот шаг, нужно решительно выйти, — как справедливо замечает Б. Яковенко, — из предуставленных рамок, встать выше них; для этого необходим подлинный национальный подъем, напряженная работа над созданием *новой национальной культуры* (курсив автора). Едва ли кто станет отрицать, что духовное и политическое положение России в настоящее время таково, что можно сказать: Россия духовно и культурно, а также и политически *еще строится, образуется, растет.* Такое общее политическое и духовное состояние России в соединении с наличием известного роста философского сознания ее за последние пятьдесят лет и общим философским подъемом, столь характерным для нашей эпохи, позволяет надеяться на несомненное философское будущее России.

Не может подлежать сомнению, что *политическое и духовное строительство* России, имеющее место в настоящее время, как результат и последствие грандиозной внешней мировой войны и затянувшихся гражданских междоусобиц, необычайно остро отразившихся на переживаниях национальной психики, увенчается *строительством философским*, в котором наша нация, пережив ряд великих волнений, испытаний и потрясений, выявит свой подлинный духовный лик во всей его индивидуальной целостности и полноте.

Пути развития философии в России. Владивосток. 1922. Стр. 3–5, 16–19, 22, 23, 64–67.

И. А. Ильин

ФИЛОСОФИЯ И ЖИЗНЬ

1

Философия больше, чем жизнь: она есть завершение жизни. Но жизнь первое философии: она есть ее источник и предмет.

Среди людей, чуждых и предмету и заданию, издревле существует распространенное воззрение, согласно которому философия не имеет никакого отношения к «действительной жизни» и, сама по себе, не есть «наука». Философия — это в лучшем случае «прекраснодушная мечта»; тогда как жизнь и наука суть нечто трезвое: трезвая практическая деятельность и трезвое теоретическое знание. Именно поэтому жизнь нуждается в науке и не нуждается в философии: а наука проверяется жизненной практикой, но вполне может обойтись без философских отвлеченностей.

Философия, думают многие, есть «мечтательное умствование» или «умственное мечтание»: человек, слабый волею, но сильный воображением и праздный умом бежит от очередных, «больших» вопросов жизни и создает мир химерических отвлеченностей. Он утешается этим миром, «верит» в него и замыкается в нем; он пытается «заговорить» себя, обмануть и свой и чужой разум; и постепенно ограждает себя стеною громких слов, туманных настроений, утонченных и непонятных выдумок.

Здесь нет единого, общего всем предмета; нет единого и зрелого научного метода; здесь все субъективно и произвольно, ибо каждый говорит про себя и о своем: каждый твердит о своей «химере». Ни один не понимает другого; но «все не согласны»: каждый не «приемлет чужую химеру, ибо чужая — никому не нужна. Нужна моя: только она есть «истина», — она, родная выдумка, личный миф, «моя сказка». В ней излилась, ею закрепилась личная мечта о себе, о мире и о Боге; и отсюда ее чисто личное значение. «Чужая философия» — это чужое излияние; сколько же надо терпения, чтобы слушать подолгу и внимательно чужие излияния? Вот почему философы не могут спорить друг с другом и не умеют друг друга, выслушивать: они подобны, в лучшем случае, сонму дервишей выкликающих, каждый про себя, никому не понятную молитву никому не известному божеству.

Для чего же все это утонченное препарирование личной мифологии? И как можно преподавать философию? Разве история ее не есть история духовных блужданий и заблуждений? Разве возможно какое-нибудь научно-философское достижение?

Бесспорно: если философия порождает одни «личные химеры», вненаучные излияния или умственные мечты, то ее нет вовсе и преподавание ее невозможно. Все создания ее порождены игрою ума и таланта; они войдут, может быть, в объеме искусства, и тогда история философии будет поглощена историей литературы.

Однако верно ли это? Верно ли, что философия творит одни «беспредметные химеры»? что самый способ ее творчества делает ее индифферентною истине? что она оторвана от жизни и не нужна ей?

Среди тех, кто занимается философией или говорит от ее лица, есть и в наши дни немало таких, которые виновны в столь неверной репутации, сложившейся у философии и у философов. Так, германская философия последних десятилетий действительно создала немало

мертвых отвлеченностей, ненужных для подлинной жизни; а философская культура России не сумела еще побороть в себе ни беспредметного импрессионизма, ни склонности к увлечению чисто личною, релятивистическою химерою. Но разве недостатки осуществления компрометируют самое задание? Разве недуги составляют самую сущность организма? Разве можно заключать оттого, что чего-то нет к тому, что оно не может или не должно быть? Разве чье-нибудь неумение доказывает что-нибудь, кроме того, что неумеющий не умеет? Если отрицать философию по этим соображениям, следует навсегда покончить не только с философствованием, но и с политическою деятельностью, с врачеванием, с педагогикой и вообще со всякой другой деятельностью; ибо везде были ошибки, всюду есть неумение, всегда будут неудачи.

Однако, быть может, враги философии допускают, что именно она является несчастным исключением из всех других деятельностей и наук; что именно у философии недуг составляет самую сущность организма; что самое задание ее таит в себе внутренний порок неосуществимости; что здесь есть мнимая проблема, порождающая сплошные гнезда недоразумений. Но это значило бы, что философии нет и не может быть особого, самостоятельного предмета: что ей недоступен систематический метод; что она никогда не могла доказывать и никогда не сможет доказать своих утверждений; что она пуста и мертва; что у нее нет и не может быть подлинной, творческой связи с жизнью.

Тот, кто взялся бы доказать и доказал бы эти тезисы, — оказал бы великую услугу человечеству: он положил бы раз навсегда конец претензиям и посягательствам философов; он упрочил бы пределы истинной науки; он указал бы философии ее истинный предел и направил бы силы молодых поколений в сторону искусства и религии. И в результате этого подвига философия оказалась бы культурным пережитком наряду с философским камнем и жизненным эликсиром, наряду с perpetuum mobile[1] и гомункулом.

2

Доныне врагам философии не удалось доказать этих тезисов. Правда, они иногда побеждали там, где доказывали недостаточную методичность того или иного философствования; они всегда бывают правы, когда указывают на расхождения и разногласия между отдельными философскими учениями; они всегда будут иметь основание отвергнуть мертворожденные выдумки философов всюду, где такие выдумки возникнут. Однако все это нисколько не подтверждает их принципиального отрицания философии. Доказывая ее невозможность или несостоятельность, они имеют перед собою творчество, сущность которого скрыта от них, и предмет, доступа к которому они не знают. Их сомнение порождено не опытом или исканием, а непониманием и предвзятостью. Они отрицают то, чего не видели: они объявляют неосуществимым то, чего сами не пытались осуществить. Их рассуждения не восстают из страдания в предмете и не покоятся на подлинном познавательном напряжении; они судят со стороны, лишенные запросов, органа, опыта и компетентности. Поэтому соображения их имеют всегда априорный и неубедительный характер; а компетентный ум спокойно созерцает комизм их усилий — доказать невозможность того, что на самом деле уже реально.

Ибо, вопреки их мнению, философия имеет свою научную лабораторию и свои жизненные достижения.

Эта лаборатория доступна далеко не всякому, и многим войти в нее не удается. Даже из тех, которые мнят себя философами и имеют соответствующую репутацию, не все служат философии и творят ее. Зато в этой лаборатории живут и работают многие, но знающие о том и не понимающие своего жизненного дела, так, что они удивились бы, узнав об истинном значении своей деятельности. В этой лаборатории накапливается и осмысливается духовный опыт, без которого нет, не было и не будет настоящей философии; из нее выходят все подлинные философские достижения, научные по своей форме и глубоко жизненные по своему содержанию.

Доказать невозможность таких достижений нельзя потому, что они фактически имеются налицо в великом историческом хранилище философии. На протяжении истории философия уже показала, что она имеет подлинную, творческую связь с жизнью; каждым серьезным свершением своим она доказывает, что у нее есть особый, самостоятельный предмет; ее лучшие творцы и вожди выковывали систематический метод и владели им; она по самому существу своему ищет доказательств для каждого своего утверждения и многое уже доказала. Тому, кто не признает философию, приходится отрицать факты или закрывать себе на них глаза; ему предстоит доказывать, что состоявшееся не состоялось, что предстоящего нет, что оно невозмож-

[1] вечный двигатель (лат.)

но; для этого он должен обеспечить слепоту и себе и своему слушателю. И потому, если он «победит», то его «победа» будет свидетельствовать только о его некомпетентности; а это значит, что он совсем не победит.

Напротив, сама история философии есть живое доказательство того, что философия — не бред, не пустословие и не беспредметное блуждание; мало того, что философия есть наука о жизни. Ибо, в самом деле, философия есть систематическое познавательное раскрытие того, что составляет самую глубокую основу жизни. Сама жизнь в ее истинном смысле и содержании составляет ее источник и является ее предметом, тогда как форма ее, задание, приемы, категории, итоги — все это делает ее наукой в строгом и подлинном значении. Философия родится в жизни и от жизни, как ее необходимое и зрелое проявление; не от быта и не от животного существования, но от жизни духа, от его страдания, жажды и созерцания. И, рожденная духом, ищущим знания, она восходит к его зрелой и совершенной форме — к сознательной мысли, с ее ясностью, систематичностью и доказательностью. Философствовать значит — воистину жить и мыслью освещать и преображать сущность подлинной жизни.

Естественно, что философия чужда и недоступна тем, кто не знает или не чувствует различия между бытом и духом, кто исчерпывает свою жизнь бытовыми содержаниями или отдает ее на служение технике быта. Для таких людей «не существует» ни того задания, которое движет философию, ни того измерения, в котором она движется и раскрывается. Быт, слепой для духа, не знает философии и не творит ее: но вправе ли он отрицать ее значение и ее возможность, отправляясь от своей слепоты? Для того чтобы жить философскими содержаниями и, тем более, для того чтобы придавать им форму мысли, человек должен иметь как бы особый орган: или, вернее, душа его должна быть достаточно глубокой для философского предмета, достаточно восприимчивой для философского содержания, достаточно утонченной для философского мышления и достаточно творческой для дела оформления. Каждое из этих свойств, каждая из этих способностей может быть присуща человеку в большей или меньшей степени; и каждая иная комбинация этих сил даст иную творческую индивидуальность. Однако душа, лишенная первой способности, т. е. совсем не живущая на той глубине, на которой впервые открывается наличность философского предмета, — окажется пораженною философской слепотой, а потому и не компетентной в вопросе о бытии, значении и жизненной силе философии.

Для того чтобы судить о философии, надо жить ею; и тот, кто не может или не хочет жить философским предметом, обязан воздерживаться от суждений и о самой философии, и о ее предмете.

3

Итак, философия, по самому существу своему, не только не чужда жизни, но связана с нею как со своим источником и предметом.

Как бы ни определять философию, она всегда окажется знанием. Но знание не может состояться иначе, как в форме встречи, или схождения, или соединения между объектом и субъектом. Отсутствие объекта сделает знание лишенным предметного содержания, т. е. беспредметно-неопределенным, и, в смысле истины, бесплодным состоянием души, т. е. незнанием. Отсутствие субъекта оставит предметное содержание субъективно-не-испытанным, не усмотренным, не помысленным, т. е. непознанным. Но, для того чтобы знание состоялось, необходимо, чтобы содержание объекта вступило, так или иначе, в пределы субъекта. Ибо знание есть разновидность обладания, имения; чтобы иметь, надо взять, понять; без взятия, понятия, не может быть ни понимания, ни понятия.

Это значит, что содержание предмета должно состояться, обнаружиться, выступить в душе субъекта. Познающая душа должна предоставить свои силы и средства предмету: это необходимо для того, чтобы принять в себя его содержание, дать ему осуществиться в себе. Предмет должен как бы прозвучать своим содержанием в познающей душе; высказаться в ней; стрястись в ней: как бы выжечься в ее ткани; подлинно поприсутствовать в ней так, чтобы душа зажила стихией самого предмета и стала одержимою его содержанием. Только тогда человек может сказать, что он испытал предмет, что он приобрел первую основу всякого знания — предметный опыт.

Вне предметного опыта невозможно никакое знание. Каждый ученый посвящает свои силы именно тому, чтобы приобрести и накопить подлинный предметный опыт. Каждый ученый превращает свою душу в хранилище испытанных содержаний. Именно присутствие их в нем делает его ученым, или, вернее, дает ему возможность научного познания. Человек может быть назван ученым лишь постольку, поскольку он превратил свою душу в среду, систематически одержи-

мую предметом; ибо научное изучение есть, прежде всего, систематическая практика предметной одержимости; этим знание не исчерпывается, но именно в этом его начало и его подлинная основа. Вне мобилизованного предметного опыта никакого знания никогда не было и не будет.

И вот возникает силлогизм: всякое знание есть опытное знание; всякая философия есть знание: следовательно, вся философия есть опытное знание. Неопытная, сверхопытная философия есть недоразумение или легенда. Известно, что философы не раз пытались утвердить свое знание «независимо от опыта»; об «априорном» знании написано немало исследований. И тем не менее безопытной философии никогда не было и не будет. Именно тогда, когда философ думает, что он освободил себя от опыта, он или предвосхитил его и совершил самообман; или освободил себя от известного, специфически определенного опыта и обратился к другому опыту (например, от чувственного — к нечувственному, от «внешнего» — к «внутреннему», от созерцающего — к мыслящему); или он освободил себя от восприятия одного предмета, осуществляя восприятие другого; или же уклонился совсем от предметного опыта, удовлетворяясь его беспредметными суррогатами. На самом же деле опыт остается налицо во всех этих случаях; ибо предвосхитить опыт не значит обойтись без него, но значит получить его на неверном, на дурном пути: специфический опыт не перестает быть опытом, а неверный или беспредметный опыт отнюдь не открывает душе сверхопытную сферу.

Необходимо покончить раз навсегда с предрассудком «внеопытного знания». Философские учения делятся не на «опытные» и «сверхопытные», а на такие, которые сознательно культивируют предметный опыт, и такие, которые этого не делают. Ибо от опыта не освобождает никакая интуиция, никакое «прозрение», никакая метафизическая спекуляция, никакая рационалистическая дедукция.

То, что обычно называют интуицией или «прозрением», есть или случайное опытное восприятие предмета, над которым философ не властен, которого он не умеет ни повторить, ни проверить, ни подвергнуть систематическому очищению, — и именно потому беспомощно ссылается на таинственную «интуицию»: или же это есть систематическое, методически руководимое опытное созерцание предмета. В обоих случаях опыт имеется налицо; однако в первом случае философ не владеет им, не организует его, не превращает его в систематически практикуемый опыт, тогда как во втором случае опытное восприятие становится подлинным, систематически применяемым орудием или методом познания. Это значит, что «интуиция» не только не «освобождает» от предметного опыта, но сама есть не что иное, как осуществляемый опыт: и так обстоит дело не только в философии, но и во всяком религиозном откровении, и в нравственном наитии, и в творческом воображении художника.

Подобно этому от опыта не освобождает никакая метафизическая спекуляция. Во всякой подлинной, глубокой философии «спекуляция» покоится на систематическом созерцании предмета: она питается этим опытным восприятием, почерпает из него свое содержание и проверяет себя его показаниями; так что истинный философ дорожит в своем творчестве отнюдь не игрою мысли и не комбинациями понятий, но именно систематическою интуицией предмета. Бывает и так, что это опытное созерцание прерывается или восполняется чисто мысленным — гипотетическим или дивинаторным — напряжением; но именно такие перерывы и восполнения порождают наиболее субъективный элемент всего учения. Аналитическое или синтетическое придумывание всегда рискует исказить, изуродовать предметную ткань теории, и этот риск слишком часто ведет к глубоким искажениям и ущербам.

Философ до-думывает и при-вдумывает именно там, где он недовнял предмету, т. е. где его внимание, или, что то же, его «предметное «внутрь-имание», не выдержало и изнемогло. Конечно, в этом додумывании он иногда верно предвосхищает возможные показания опыта, к которому он всегда обязан обратиться в Дальнейшем: но понятно, что это предвосхищение будет содержательно-верным и ценным лишь постольку, поскольку ранее состоявшийся опыт был действительно предметным.

Напрасно думать, будто возможно спекулятивное знание в смысле неопытного происхождения. С идеей такого знания победоносно боролся еще Кант; и, когда его ближайшие преемники, Фихте, Шеллинг, Гегель, снова вернулись к «метафизике», то в основе ее лежал уже новый опыт, почерпнутый из новооткрытой Кантом духовно-творческой сферы в «субъекте». «Метафизические» выдумки, сложившиеся на основании случайного, непроверенного или, еще хуже, чужого и беспредметного «опыта» — остаются всегда возможными; но такие построения будут всегда подобны карточным доми-

кам: первое же прикосновение предметной действительности превратит их в развалины.

Наконец, и дедукция невозможна без опыта. Великие философские учения, подобно системе Спинозы, дедуктивны только по форме изложения. Ибо их «верховная идея» уже сосредоточивает в себе результат долгой и систематической интуитивно-опытной практики; она уже таит в себе все испытанное содержание, предмета, и, развертываясь, обнаруживает дедуктивно то, что добыто долгим опытным страданием в предмете. Понятно, что предметная верность всей последующей «дедукции» зависит именно от предметной верности первоначального опыта. В таких учениях опыт до известной степени отрывается от последующего разумного развертывания, но он отнюдь не отсутствует и не смолкает; он не обогащается и не исправляется в процессе дедуктивного построения, и в этом есть известная опасность и дефект: но вся теория покоится на его эксплуатации и, принципиально говоря, не смеет дать более того, что она получила из опыта. Вот почему мыслитель, который созерцательно продумает «определения», установленные Спинозою в начале «Этики», усвоит без труда все дальнейшие «теоремы» и никогда не примет «геометрический» способ изложения за подлинный познавательный метод великого «рационалиста». Настоящая философия понимается не отвлеченною мыслью, но только конгениальным предметным видением.

Понятно, что без опыта не могут обойтись и повседневные «дедуктивные построения» в философии; но в них опыт остается случайным, непроверенным и, часто, дурным и убогим. Это бывает особенно тогда, когда построяющий ум сознательно разрешает себе пренебрегать опытом и сочетает дедуктивное тяготение с релятивистическою постановкою вопроса: тогда возникают произвольные и беспочвенные комбинации, прикрываемые нередко ссылкою на безысходный «субъективизм» всякой философии. «Можно так построить», рассуждает беспочвенный комбинатор понятий, «тогда выйдет то-то; а можно иначе, — тогда выйдет другое». Но как именно необходимо и должно строить, повинуясь предмету, он не знает и не может знать, потому что опыт его беспредметен и не систематичен. Такие «строители» философских теорий обходятся совсем без интуитивного опыта; но они не культивируют его предметную основу и довольствуются случайными мимоходом добытыми данными: они не созерцают, а подглядывают: не испытывают, а похищают; и, подвергая свой скудный материал произвольной и беспринципной перетасовке, они уродуют в корне свои, ни для кого не убедительные, построения.

4

Философское знание есть опытное знание. Что бы ни исследовал философ, он не имеет другого источника; и в этом его положение подобно положению всякого другого ученого. Философская наука, как таковая, покоится на предметном опыте, т. е. на проверенном, верном, адекватном восприятии изучаемого предмета изучающею душою. Без этого восприятия душа философа остается познавательно-бессильною и некомпетентною. Так, сознание, не воспринимающее чистого, безобразного понятия, не в состоянии формулировать законы логики; душа. отвращающаяся от показаний совести, бессильна судить о добре и зле; суждение о красоте и художественности беспредметно и праздно, если орган эстетического восприятия пребывает в бездействии и немощи. Самое обычное, отвлеченное мышление при всей своей «формальности» есть своего рода опыт, и этот опыт нуждается в культуре: именно поэтому так бесплоден спор с некультурным человеком, не привыкшим испытывать неизменную тождественность понятия и принудительность верного силлогизма. Итак, неиспытанное содержание — не познано; неиспытуемое содержание — непознаваемо. Такова первая аксиома философской методологии.

Однако это совсем не означает, что всякий опыт есть чувственный опыт, т. е. что он состоит в восприятии вещи телесными чувствами. Бесспорно: всякий чувственный опыт есть опыт; но далеко не всякий опыт есть опыт чувственный. И вот, философия творится именно нечувственным опытом; в этом вторая аксиома философской методологии.

Душа человека может испытывать и фактически испытывает многое не чувственное. Правда, обычное сознание занято по большей части чувственными восприятиями: оно — то живет непосредственно в наплывающих извне звуках, красках, пространственных образах и ощущениях своего тела, ориентируясь через их средство в мире вещей и строя по ним свою жизнь; то оно занято тем, что воображает поблекшие тени воспринятых вещей, возрождая их из прошлого и подчас разжигая еще сильнее их яркость. И даже тогда, когда оно имеет дело с нечувственными предметами оно восприемлет их в их чувственном воплощении, подставляя вместо общего — частное и

вместо идеи — одноименный образ, осуществляя волевой порыв телодвижением, выражая напряженное чувствование смехом, рыданием, воплем. Даже «отвлеченное» мышление обычного сознания бредет по чувственным образам и схемам: и, двигаясь в лесу понятий, оно опирается на чувственные костыли и спотыкается о чувственные образы.

Тем не менее и оно имеет дело с нечувственными содержаниями. Конечно, сенсуальные образы вещей проникают глубоко в бессознательное человека; они служат ему легким, гибким орудием, то радуя дух созданным совершенством, то угнетая душу загадочными ночными страхами. Но, в то же время, они легко блекнут, тают и исчезают в неопределенности. И именно тогда, когда они становятся совсем неопределенны и неуловимы, каждый из нас сможет заметить, что дух иногда продолжает жить с интенсивностью, не соответствующею чувственной бессодержательности акта. Дело не сводится к тому, что душа «продолжает волноваться» под воздействием забытых ею, т. е. вытесненных в бессознательное, чувственных содержаний. Здесь можно обойти вопрос о том, сохраняет ли чувственное содержание свою сенсуальную природу после того, как акт вытесняющего забвения отрывает его от ощущающих и воображающих сил души, сберегая его аффективные следы и его травматическое влияние на весь строй души. Можно даже условно принять, что всякий душевный процесс нуждается, в качестве возбудителя или разрядителя, в чувственном раздражении или восприятии. Но даже это условное допущение отнюдь не предрешает еще вопроса о том, исчерпывается ли весь объем души чувственными содержаниями? Если даже допустить, что душа «просыпается» только от сенсуального толчка или воздействия, то остается еще возможность, что этот толчок пробуждает в ней нечувственные акты и, соответственно, нечувственные содержания. Повод не предопределяет еще свойств результата; пробуждающаяся сила может быть инородна возбудителю. Именно этому благодатному восхождению души от чувственного восприятия к нечувственной жизни и был посвящен в древности пафос Платона.

В самом деле, силы души могут быть заполнены нечувственными содержаниями, т. е. такими, которые лишены не только пространственно-материального, но и протяженно-образного характера, и не имеют для себя никакого, не только «адекватного», но даже «подобного» чувственного коррелята.

Так, самый строй содержаний, открывающихся логически зрелому мышлению, имеет нечувственную природу и являет зрелище, привычное оку нечувственной мысли, но невидимое для глаза, взирающего на вещи. Современная логика, в лице Гуссерля, следуя за Больцано убедительно показала, что человеку доступно, при известной внутренней культуре, безобразное мышление и что именно такому и только такому мышлению открывается строй понятий, во всей его законченности и чистоте. Понятие и вещь, смысл и образ суть предметы различных измерений. Чувственной вещи свойственно непрерывно меняться; смыслу и понятию свойственно ненарушимое тождество. Различие чувственных содержаний и вещей доходит только до противоположности; различие понятий всегда закреплено остротою противоречия. Только нечувственное содержание и нечувственный предмет могут иметь логический «объем» и логическое «содержание»; только им может быть свойственна «родовая — видовая» связь; именно они слагаются в логические «суждения — тезисы», только при их помощи можно строить силлогизмы, доказывать, познавать и спорить. Примешиваясь к этому строю, чувственные образы отчасти искажают его, отчасти подчиняются ему, но отнюдь не совпадают с ним и не отождествляют своих законов с его законами. Зрелая мысль видит инородность и специфичность этих рядов: незрелая душа блуждает, смешивает и запутывается. И тем не менее всякий человек, поскольку он умозаключает или спорит, имеет дело с нечувственными, логическими содержаниями, как бы беспомощно, сбивчиво и недоуменно он ни обходился с ними. Именно в этом нечувственном виде мыслитель познает истину, ибо истина есть всегда истинный смысл, подлежащий закону тождества и закону внутренней непротиворечивости. Итак, истина имеет нечувственную форму, и путь к ней ведет через восприятие нечувственных содержаний.

Далее, и воле доступны нечувственные содержания. Обращаясь к какому-нибудь содержанию и приемля его, воля делает его целью, т. е. предвосхищаемым предметом своих творческих напряжений. Это предвосхищение и творчество может относиться к вещественно-чувственным явлениям, но может возводить душу и к нечувственным обстояниям. Такова, например, воля к истине, но еще доступнее для обычного сознания воля к добру, также возводящая душу к особым нечувственным содержаниям. Когда Добро является искомым, осуществляемым заданием, то душа имеет перед собою проблему объек-

тивной ценности своей цели и обусловливает приятие цели именно ее объективною ценностью; она вопрошает о нравственно-наилучшем, совершенном и к нему прилепляет свою волю. Это вовлекает волю в особое ценностное измерение действий и состояний и делает предметом ее особое нечувственное качество, именуемое нравственным совершенством. Нравственное совершенство обретается особым нечувственным органом души, именуемым совестью, и не поддается никакому чувственному восприятию. Совестный акт, имеющий сложную, эмоционально-познавательную, но прежде всего волевую природу, заставляет человека воспринять нравственное совершенство как *живую* сверхчувственную силу — сначала в самом себе, а потом и в других людях; и на этом пути душа вовлекается в особое, опытное, но нечувственное созерцание мира и привыкает вращаться среди тех содержаний, нечувственный строй которых может быть ориентирован на чувственных явлениях и образах, но отнюдь не совпадает с ними своим строем и своими категориями. Таково, например, обстояние нравственной правоты, побеждающей в жизни вопреки своему житейскому бессилию. Великие, созидатели этики всегда утверждали, что совестный опыт вводит душу в новый порядок бытия, как бы ни охарактеризовать этот строй как «даймонический» вместе с Сократом, или как «нравственный миропорядок» вместе с Фихте, или как сферу «всеобщей воли» вместе с Гегелем, или как «царство Божие» вослед за Христом.

Добро есть нечувственный предмет; совесть есть живой орган, открывающий к нему доступ. Поэтому всякий человек, поскольку он не стал жертвой исключительной, сатанинской злобы, поскольку он способен видеть нравственно-лучшее и желать его, — имеет дело с нечувственными, этическими содержаниями, как бы беспомощно и сбивчиво он ни обходился с ними.

Подобно этому человеку доступен целый ряд аффектов, посвященных нечувственным содержаниям. Напрасно было бы думать, что аффекты души могут пленяться и возгораться только от восприятия вещей или их протяженных образов. Если даже обычно страсть человека прилепляется к внешней видимости, то это еще не значит, что ею не руководит в этом смутное искание сверхчувственной сущности. Искусство обнаруживает это искание с несомненною определенностью и силою: ибо то, что вынашивает и осуществляет истинный художник, есть всегда обстояние, несводимое к чувственной видимости его произведения. Художественный аффект, приводящий в движение творческую фантазию, всегда глубже своего чувственного повода; так что предметное содержание эстетического произведения никогда не исчерпывается его чувственно восприемлемою материей. Истинный художник ищет не «удачного» выражения и не «красивого» сочетания, но красоты: он стремится явить сверхчувственное предметное содержание своего аффекта в виде адекватного, чувственно-единичного образа, «красивость» и «удачность» которого могут быть только порождением сверхчувственного предмета, уловленного в адекватном опыте. Такова природа всего художественного.

Однако жить сверхчувственным содержанием дано не только аффекту, обращенному к красоте, но и аффекту, религиозно обращенному к Богу, этически обращенному к добру и познавательно обращенному к истине. Молитва, умиление, покаяние, мировая скорбь, сомнение и очевидность — вот состояние души, которые доступны всем людям и в которых аффект одержим сверхчувственным содержанием. Историку духовной жизни достаточно указать на молитвенный экстаз брамина, на одухотворенный эрос Сократа, на ту «интеллектуальную любовь к Богу», о которой говорил Спиноза, и на то поклонение «духом и истиною», которому учил Христос.

Наконец, самое воображение может быть посвящено нечувственным содержаниям — и в повседневной жизни, поскольку человек воображает душевные состояния своих ближних, и в искусстве, поскольку оно изображает состояние человеческого духа, и в религии, поскольку душа восходит к созерцающему восприятию Божества, и в философии, поскольку воображение покорно следует указаниям безобразной мысли или сверхчувственного воленапряжения.

Все это означает, что старая классическая формула «nihil est in intellectu, quod non fuerit ante in sensu»[1] — неверна; и не только потому, что она принимает генетический повод переживаний за самое содержание возникшего акта, но и потому, что сенсуальность отнюдь не есть черта, свойственная всем содержаниям души и духа. Здесь недостаточна даже оговорка «nisi intellectus ipse»[2]; ибо дело не только в том, что сам познающий интеллект имеет нечувственную природу, но в том, что дух человека может и должен иметь дело с нечувственными содержаниями, через них, — со сверхчувственными предметами.

---

[1] ничего нет в интеллекте, чего не было прежде в ощущении (*лат.*).
[2] кроме самого интеллекта (*лат.*).

Духовная же значительность этого опыта говорит сама за себя.

5

Значительность этого опыта определяется самою природою его предметов. Философия исследует сущность самой истины, самого добра и самой красоты; она исследует самую сущность бытия и жизни, вопрошая об их сверхчувственной первооснове; она исследует самый дух человека и природу его основных актов, воспринимающих эти предметы; она исследует право как естественный атрибут человеческого духа. Иными словами, она исследует божественную природу во всех предметах и, наконец, восходит к познанию самого Божества как единого лона и источника всего, что божественно.

Все эти предметы философия утверждает как сверхчувственные и в то же время как объективно обстоящие; причем недоступность их для телесного восприятия нисколько не умаляет их объективности. Сверхчувственный предмет объективен; это значит, во-первых, что он сохраняет свой особый способ обстояния, отличающийся от того способа, который присущ его отражению в человеческой душе (категории предмета не совпадают с категориями одноименного «содержания сознания»); это значит, во-вторых, что он сохраняет свои самобытные черты и качества, в отличие от тех, которые человек приписывает ему по недоразумению (содержание сознания может не совпадать с содержанием предмета); это значит, в-третьих, что он сохраняет свое единство, несмотря на множественность тех субъективных актов, которые направлены к его восприятию, и тех содержаний сознания, которые человек нарекает его именем. Так, понятию свойственно обстоять по категории тождества, несмотря на то, что философы не раз приписывали ему процессуальность и изменчивость; так праву совсем не присуща черта насильственного принуждения, несмотря на то что юристы не раз приписывали ему эту черту; так, Божеству свойственно объективное единство, несмотря на множество субъективных религиозных воззрений и концепций. Добро едино, хотя история создала множество «этических учений»; красота объективна, хотя художники видят ее «субъективно» и осуществляют ее по-своему; и самая жизнь человеческого духа имеет трагическую природу, вопреки всем попыткам изобразить ее как идиллию.

Понятно, что объективность сверхчувственного предмета усматривается не всеми и познается немногими. Исследование его требует особого подхода, особого восприятия, особой культуры воли и внимания; оно возможно только при спецификации душевно-духовного опыта и удается только тому, кто выработал в себе умение внимать сверхчувственному предмету. Исследуя свой предмет, философия начинает с подлинного и реального опыта; она останавливается первоначально на единичном восприятии и добивается в его пределах адекватности, стремясь воспринять предмет так, как он есть на самом деле, т. е. так, как он есть для всех и каждого, т. е. так, как он есть сам по себе и как, следовательно, он должен быть правильно и адекватно воспринят всеми; этим она как бы переселяет содержание предмета в среду испытующей души, чтобы вслед за тем сосредоточить все внимание на усмотрении сущности этого адекватно испытанного содержания, на уловлении мыслью и на выражении ее словами.

Все это удается, конечно, не сразу, не всегда и не при всяких условиях: это требует большого напряжения всех сил души, и притом не только позитивного, но и негативного напряжения, т. е. и в смысле интенсивного участия, и в смысле произвольного задержания той или иной функции. Здесь бывает необходима и своеобразная, утонченная, индуктивно-экспериментальная проверка внутреннего опыта — то скепсис и осторожное, крадущееся вопрошание, то наблюдение за собой, самоанализ и humor sui[1], то забвение о себе и сосредоточенное погружение в непосредственное переживание предмета.

Но и этого мало. Философ больше, чем всякий другой ученый должен овладеть силами своего бессознательного, очистить их, придать им гибкость и покорность, сделать их совершенным орудием предметовидения.

В древней философии, и ранее еще в древних религиях, была выношена уверенность в том, что человеку, ищущему познать подлинную природу высших предметов и ценностей, необходимо осуществлять в постоянной внутренней работе особое очищение ума и души. Человечество долго и мучительно отыскивало верные пути к такому очищению. История этих исканий *полна* глубокой значительности: начиная от аскетических упражнений индийских йоги, искавших духовной чистоты через волевое покорение индивидуального тела, она идет к греческим мистериям с их искупительными жертвами, покаянием и символическим восхождением от мрака к свету. Древние народы знали государственно узаконенные обряды, совершавшиеся ради

[1] самоирония *(лат.)*.

очищения души всякого, ищущего в жизни предметной чистоты. Христианство, сосредоточившее внимание человечества именно на его внутренней жизни, установило посты, учредило исповедальни и очищающие, подъемлющие душу таинства. И когда современная наука, в лице князя С. Н. Трубецкого, глубокомысленно связывает историю философии с историей религии и мистерии, то она движется по верному пути: ибо философия с самого начала приняла в себя тот самый предмет, в аффективно-иррациональном переживании которого пребывала религия. Философия, по слову Гегеля, есть культивирование религиозного содержания, но в иной форме — в форме систематического опыта и разумного, очевидного и адекватного мыслящего познания.

Вот почему еще древние философы унаследовали от религии вместе с ее предметом, идею очищения души; а история превратила эту идею в глубокую и утонченную традицию. Достаточно вспомнить мистерии пифагорейцев и их деление адептов на «акусматиков» и «математиков»; или учение Гераклита о том, что познание божественного огня доступно только душе, обладающей «сухим блеском»; или требование Парменида об отречении от чувственных восприятий и об обуздании воображения мыслью. Недаром Сократ соединял познание добра с воспитанием души к добру и, повинуясь дельфийскому богу, начинал с «самопознания»; недаром Платон чтил мистерии и учил о том, что философ при жизни умирает для земного мира; недаром Аристотель требовал от философа высшей, дианоэтической добродетели. Это искание живет и в новой философии: достаточно вспомнить медитации Декарта или глубокомысленный трактат Спинозы об «очищении интеллекта». Фихте прямо высказывает эту связь между знанием философа и его жизненно-духовным опытом: человек выговаривает в философии только то, что он сам творит духом и жизнью; а Гегель дает немало тонких указаний человеку, ищущему подлинного философского созерцания. Наконец, современная наука о душевных болезнях, в лице осторожного и зоркого Зигмунда Фрейда, открывает психоанализ как метод, которым человек может не только исцелить и очистить свое бессознательное, но и сообщить своему духу органическую цельность, чуткость и гибкость.

В жизни философа душа является орудием богопознания. Естественна и необходима забота о здоровье, чистоте и гибкости этого орудия, о его непомраченности и свободе. Целостно испытать сверхчувственный предмет — значит сделать свою душу одержимою им. Но для этого душа должна быть способна к произвольному сосредоточению внимания, к непредвзятому подходу, к целостной преданности предмету, к легкой покорности его зовам и откровениям; она должна владеть и бурями своих страстей, и своими жизненными предрассудками, и своими житейскими попечениями. Философ должен выковать себе свободу для того, чтобы наполнить ее силою и славою своего Предмета и на этой силе утвердить энергию своего познания и своего жизненного акта.

Человечество веками вынашивало уверенность в том, что философия есть знание ценнейших предметов в их основной сущности; что это знание требует особого, внутреннего, нечувственного опыта; и что добиваться его адекватности необходимо посредством особого внутреннего труда и жизненного очищения. И человечество не ошибалось в этом. Все люди различны и своеобразны; каждый чувствует, желает, воображает и думает по-своему; и, у каждого желания и чувства руководят воображением и поставляют мысли такой опыт и такие содержания, которые, может быть, субъективно наиболее приемлемы, приятны, а объективно — нередко наиболее неприемлемы. Но при всей этой пестроте субъективных состояний, предмет остается единым объективным и для всех общим. Люди различны: но предмет один и истина одна. Отсюда необходимость приспособления субъективного своеобразия к объективной природе предмета, необходимость адекватного «переселения» предметного содержания в личный опыт. Для того чтобы верно познавать, философ должен жить так, чтобы его предмет становился его собственным жизненным содержанием; он должен жить тем, что познает; так, чтобы его личная жизнь стала жизнью предмета в нем.

Такова основа философии, усмотренная еще пифагорейцами и Гераклитом, выношенная Сократом и Платоном и возрожденная Спинозою, Фихте и Гегелем. Только через признание и соблюдение ее возможны и философия, и история философии.

Философия как наука возможна только тогда, если возможен спор о ее предмете: а спор есть предметное состязание об истине, допускающее с самого начала, что предмет един для двух субъектов, что он общ им, что они могут одинаково воспринять его, одинаково зажить им и тождественно формулировать его объективное содержание.

История философии имеет смысл только тогда, если люди, разобщенные душою, эпохой, культурой и языком, пространством и временем, имеют дело с единым, общим предметом и могут одинаково переживать его, понимать видение своих предшественников, осваивать его и, благодаря этому, видеть больше, чем виделось ранее; и так накоплять богатство истинного знания.

Философия и история философии покоятся на живом испытании сверхчувственных предметов, и притом важнейших и ценнейших в жизни человечества. В этом основная природа обеих наук; отсюда и возможность их преподавания.

6

Все это с очевидностью свидетельствует о том, что философия как наука, основанная на предметном опыте, не только не чужда жизни, но связана с нею глубочайшею и драгоценною связью. Стоящая, большая философия, заслуживающая своего имени и ведущая к действительной мудрости, слагается в предметном переживании и верном познавании тех ценностей, через которые самая жизнь человеческая получает свой смысл и свое значение; она исследует то, ради чего человеку и человечеству только и стоит жить на земле; и исследование это требует от исследователя подлинной жизни в предмете.

Именно опыт делает философию наукой и вводит ее в глубину жизни. Ибо наука вообще невозможна вне опыта; она питается сытным переживанием предмета, его систематическим восприятием и созерцанием. Но философ вводится этою практикою именно в предметные содержания, через которые жизнь человека есть жизнь, а не быт, не прозябание и не пресмыкание. Ибо, на самом деле, жизнь человека есть не игра естественных сил и не беспринципная борьба за существование, но творческий процесс, протекающий пред лицом Божиим и при участии божественных сил, живущих в человеке. Жить — значит сочетать, соединять подлинную ценность с подлинною силою; придавать объективно-ценному природу силы и сообщать силе значение объективной ценности и правоты; иными словами: осуществлять ценность как побеждающую силу и осуществлять силу как духовную ценность. Но именно таково призвание философии, которая исследует все в меру его божественности и тем населяет души людей божественными содержаниями. Вот почему она является настоящим источником великих жизненных убеждений, без которых нет и не может быть достойной жизни для человека. Ибо нельзя иметь убеждение по приказу; не стоит иметь убеждение по суеверию или из страха; его можно иметь только по самостоятельно испытанной очевидности. И вот философия, приемля в себя предмет религии, имеет задание — открыть каждому доступ к самостоятельному испытанию очевидности в вопросах высшего и последнего жизнеопределения. Этим она соблюдает автономию личного духа; но этим она соблюдает и предмет религии, преодолевая всяческий нигилизм, релятивизм и беспринципность. Поэтому предметный опыт философии есть путь, достойный и человеческого духа, и его божественного предмета.

Итак, в основе философии лежит систематическая практика духовного опыта. Однако этот опыт, ведущий философию, совсем не является достоянием замкнутой коллегии ученых. Напротив, философия, посвящающая себя специально этому опыту, может явиться только там, где народ вынашивает или уже выносил зрелый духовный опыт.

Быть ученым, быть философом — есть, конечно, состояние личное, индивидуальное, но иметь науку, иметь философию, религию, искусство, нравственную культуру, государство — есть достояние всенародное, национальное. Духовная культура не есть иное, или групповое, или классовое достояние; в своих истинных достижениях она даже сверхнациональна. Но по своему опытному источнику, по своему творческому ритму и по своему своеобразию — она национальна, а в пределах единой, духовно сопринадлежащей нации она всенародна. Духовная культура народа определяется тем, живет ли он духовным опытом или нет; и если живет, то в лице большинства, или меньшинства, или отдельных, исключительных индивидуумов; и притом интенсивна ли и предметна эта жизнь или нет. Этим-то состоянием всенародного духовного опыта определяется и судьба национальной философии.

Так народ, утративший или выродивший свой подлинный и чистый религиозный опыт, будет жить вместо религии, пустыми суевериями или мертвыми обрядами; слабый в молитве, немощный в богоиспытании, он будет мертвенно-бесплоден и в богопознании: его философия будет иметь скудный и бледный сверхчувственный опыт о Боге, а его философия религии будет нагромождать пустые и мертвые выдумки. Подобно этому, народ, бессильный в созерцании красоты, с незрелым, больным или изуродованным вкусом будет иметь убогое, уродливое, безобразное искусство; лишенный органа к пре-

красному, беспомощный в художественном творчестве, он будет не в состоянии ни осмыслить эстетическую функцию души, ни осветить мыслью глубину эстетического предмета. Народ, не выносивший зрелого правосознания, не создавший сильной и духовно верной государственности, не может иметь подлинной и предметной философии права: она зародится только тогда, когда для него придет эпоха великой борьбы за правосознание и за настоящую государственность. Там, где царят грубые, жестокие нравы, где молчит любовь и дружба, где царит корысть и беспринципность — не расцветает философское, учение о добре; ибо знание всегда было и всегда будет зрелым завершением опыта, а нравственный опыт нуждается в национальной лаборатории и возрастает лишь в атмосфере всенародных достижений.

Философ, подобно поэту, художнику и ученому, подобно политику и пророку, питается — сознательно или бессознательно, volens aut nolens[1], — духовным опытом своего народа. Он имеет Родину, т. е. национальную духовную культуру, в которой сложился его индивидуальный дух с его любимыми и ведущими предметами, содержаниями, с его творческим актом, с его жизненными убеждениями; от этой-то духовной культуры питается — и положительно и отрицательно — его личный опыт и его личное познавательное творчество. Личный духовный опыт философа в глубине своей, связан происхождением, подобием и взаимодействием с опытом его родного народа; ему удается выработать этот опыт и мобилизовать его, осуществить и осмыслить его тем легче и тем продуктивнее, чем выше и зрелее духовный опыт его народа. Совсем не случайно, что есть народы, еще не имеющие или уже не имеющие своей национальной философии: напротив, это естественно и понятно. Учение о добре нуждается в том, чтобы нравственность народа выработала себе известный устойчивый уровень не только порока, но и добродетели; и, если этот уровень настолько низок, что совесть, этот орган испытания добра, пребывает в национальном омертвении и жизненном бездействии, то даже нравственно гениальная натура не сможет подняться до зрелого учения о добре и зле. Подобно этому, философское учение об истине нуждается в том, чтобы научное знание достигло в других отраслях высокого и зрелого уровня: ибо теория познания вырастает только там, где скопился опыт истины, а этот опыт вынашивается не одним философом, а всеми учеными и всеми мыслителями данного народа. Так, сокровищница духовного опыта едина и национальна, и философ, по своему призванию, есть его хранитель, углубитель и истолкователь.

[1] волен или неволен (*лат.*).

То же самое совершается во всех областях духовной жизни: народ создает своим духовным опытом то содержательное богатство и ту духовную среду, в которой зреет и творит индивидуальный дух героя, художника и пророка; народ сообщает своим философам самый подход к духовному опыту, а философ дает своему народу углубление, очищение и осмысление духовного делания. Жизнь народа слагает ту духовную лабораторию, в которой творит потом его вождь — чувством, волею, воображением, мыслью и деяниями. Отсутствие духовных вождей свидетельствует о временном духовном оскудении нации; и обратно: ибо духовная жизнь народа и его вождей образует некое неразрывное предметное единство. Страдания народа питают мудрость вождя: подвиги вождя просветляют и очищают духовный опыт народа.

Этим решается вопрос о связи между философией и жизнью: ибо жизнь есть страдание, ведущее к мудрости, а философия есть мудрость, рожденная страданием. Иными словами: жизнь, в ее настоящем, углубленном значении, есть вынашивание и осуществление философского опыта, т. е. опыта, посвященного божественному. Философия, в ее первоначальной, опытной стадии, разлита в душах всего народа. Каждый человек, независимо от своего образования и личной одаренности, становится участником национального философского и метафизического дела, поскольку он в жизни своей ищет истинного знания, радуется художественной красоте, вынашивает душевную доброту, совершает подвиг мужества, бескорыстия или самоотвержения, молится Богу добра, растит в себе или в других правосознание и политический смысл, и даже просто борется со своими унижающими дух слабостями. Такой человек по сознанию своему, может быть еще не является философом, но по духовному опыту своему — он уже философ. В совокупном, всенародном духовном делании нет ни одного усилия, ни одного достижения, которое пропало бы даром: ибо всякое усовершенствование, всякое просветление в человеческой душевной ткани незаметно живет, и размножается, и передается во все стороны, никогда не исчезая бесследно. Здесь драгоценно каждое личное состояние: ибо все поступает в единую национальную сокровищницу духовного опыта. Поэтому можно сказать, что духовный расцвет народа есть расцвет его философии; и обратно:

где растет и углубляется настоящая философия, там народ уже накопил прочный духовный опыт и продолжает духовно возрастать, там жизнь его пребывает на достойной высоте, и высота эта измеряется его философией.

Философия родится в жизни духа и от духовной жизни. Поэтому тот, кто желает творить ее, должен прежде всего начать духовную жизнь; он должен быть духовен. Но духовное бытие есть такое состояние, в котором душа любит божественные предметы, радуется им и творит их. Поэтому философ должен прежде быть духом и действовать в духе; и только это может дать ему подлинный предметный опыт, энергию мысли и право на знание.

Ибо философия больше, чем жизнь: она есть завершение жизни; а жизнь первее философии: она есть ее источник и предмет.

Проблемы духовной культуры и религиозной философии. Берлин, 1923. Т. 1. Стр. 63–81.

П. Л. Лавров

Значение философии для общества было очень различно. Всего более о ней говорили в Германии и во Франции; но в этих двух странах она являлась представительницей двух совершенно различных направлений. Немцы считают себя как немцы, прирожденными судьями философских предметов и, гордясь именами нескольких замечательных мыслителей, видят в своем отечестве единую исключительную родину философии. Она там вошла в поэзию, в беллетристику, в обыденную жизнь. В таких же маленьких изящных книжках, как стихотворения Ленау, Гейне, Уланда, издаются для дамских столов сборники Карьера, Шеффера, Саллета, проникнутые шиллингизмом и гегелизмом. Во многих романах Фанни Левальд, Гуцкова и других писателей философские споры составляют предмет целых глав. Если кто в общественном разговоре или в речи употребит философский термин, это не покажется странным. Философские споры проникли в германское общество, в германскую жизнь. И споры эти касаются самых отвлеченных вопросов. Школы гегельянцев, шеллингистов, кантианцев, гербартианцев, материалистов и т. д. разделяются между собою по вопросам об отношении мысли к действительности, о том, существует ли Я, или это есть призрак, какое отношение между веществом и силой и т. д. Последний вопрос так занимал всех в Германии еще недавно, что в продолжение нескольких лет редко выходила серьезная книжка или книжка журнала, без того чтобы автор где-нибудь в целой главе или в заметке не излагал своего отношения к этому вопросу.

Мы найдем совсем другое, если обратимся к Франции. Там слово *философия* есть знамя, с которым идут в битву общественные партии. Во время всего XVIII в. шла ожесточенная борьба во имя философии. Это слово ставили на алтарь в виде богини разума, из-за него изгоняли и казнили, но при всем том обращали очень мало внимания не его научное значение. Буржуазия не хотела более терпеть гнета светской и духовной аристократии. Последняя опиралась на определенное миросозерцание, на установленные предания. Против этих-то преданий шли бороться Вольтеры и Дидро. И читатели, и сами авторы часто плохо знали, верят ли они или не верят в бессмертие души, в материю и бестелесный дух, в бога. Можно указать в этом отношении много непоследовательностей и противоречий у одного и того же писателя. Но они были последовательны в одном — в своей практической борьбе с установленным порядком вещей. — Прошла французская революция. Старшая линия Бурбонов была унесена собственным непониманием своего положения, и буржуазия явилась властью. Новые общественные партии вышли на сцену, и во имя своих практических интересов каждая из них выставила *свою* философию. Философу буржуазии Кузену *нужно* было, чтобы воля была свободна и дух был бессмертен, чтобы гражданская свобода и собственность были освящены мыслью, и он все это доказал. Из всех древних и новых систем он собрал все, что нужно было *для* этой цели, и создал французский *эклектизм*. Но против буржуазии стояли другие партии со *своими* целями, и вот Вентура пишет свои проповеди о разуме философском и разуме католическом, о христианской власти; вот выступают социалисты. Во всех этих сочинениях *практические* вопросы, *практические* стремления на первом плане. За них бранят и прославляют писателей в различных кружках общества. До остального же почти никому нет и дела.

У нас философия не имеет ни того, ни другого значения. У нас нет философского предания, великих имен национальных мыслителей, которых системы спорили бы о господстве между ними. Иной из нас вспомнит иногда давно умолкшего профессора, ученика немецкого мыслителя, но вспомнит о *лице,* о единице, а не о направлении. Не-

сколько шеллингистов оставили в нашей литературе и в памяти общества след несколько более яркий, чем мыслители других направлений, но все это смутное предание. Философских школ у нас не было, а были философствующие единицы, и те приносили очень мало *своего*, а развивали большей частью предмет по миросозерцанию того или другого германского философа. Нечего уже говорить, что у нас нет и следа общественных партий, которые бы боролись и выставляли философские принципы для своих практических целей. У нас, собственно, только два отдела в обществе: люди, желающие знания и развития, и поклонники невежества, люди, раскольнически враждебные науке, именно в ее развивающих человеческих началах. Но это не школы и не общественные партии. В практических вопросах, как в теоретических, у нас опять единицы, не успевшие или не умевшие организоваться в партию.

Не мудрено, что и наше общество связывает со словом *философия* и *философ* часто очень невыгодные представления и наши лучшие писатели выражают подобное представление о своих комических идеалах. *Философствование* для Фамусова имеет значение гастрономическое. Судья «Ревизора», который «своим умом дошел» до решения вопросов о мироздании, есть карикатурный философ. У нас называют философом того, кто ведет себя не так, как другие, кто пренебрегает приличиями. «Прошу не философствовать, а делать», — говорит начальник подчиненному, осмеливающемуся возражать. «Философия есть наука лени», — повторяет, говорят, ежегодно своим слушателями один петербургский профессор, имя которого с уважением произносится и за границей между специалистами его предмета.

С другой стороны, со словом *философия* наше общество связывает представление о чем-то весьма темном, трудном, доступном лишь немногим специалистам. Она вызывает воспоминание неуклюжего тома «Умозрительной физики», где говорится об «идее вечности, равнозначительной всесуществующему нулю», и т. п. Между тем автор этого сочинения был не случайный фантазер, но один из немногих посвятивших долгие годы и многие труды на философское преподавание. Мудрено ли, что публика, с которой говорили таким образом о философии, чуждалась ее? Дико звучали в ушах русского человека непереваренные термины шеллингизма, к которым Германия была приготовлена рядом мыслителей, составлявших и изменявших постепенно немецкую философскую терминологию. Не так уже трудно было слушать формулы Шеллинга тем, кто имел в своем прошедшем Канта, перед Кантом Вольфа и др., развивавших философское мышление на родном языке. Но в России не было подобного подготовления, и потому предмет, наполненный полупонятными или вовсе не понятными выражениями, представился обществу как нечто туманное, чуждое, как предмет, составляющий специальность нескольких человек, а остальным вовсе не нужный.

Между тем философия есть нечто весьма обыденное, нечто до такой степени нераздельное с нашим существом, что мы философствуем не учась, при каждом произносимом слове, при каждом осмысленном действии, философствуем хорошо иди дурно, но постоянно и неудержимо.

Может быть, мои слова представляются вам, мм. гг., резким парадоксом. Вероятно ли, что существовала невыделимая от нас деятельность, которую мы не сознаем? Позвольте вам тогда напомнить подобное явление, приводимое Мольером в одной из своих самых популярных комедий. Журден всю жизнь говорил прозой и не знал этого. Правда, проза Журдена не была прозой Паскаля и Боссюэ, но тем не менее это была проза. Надеюсь, мм. гг., что мне удастся вам показать на этих беседах, что в своих философских построениях мыслители лишь употребляли сознательно и разумно ту же самую деятельность, которая постоянно присутствует в нас в бессознательном и непоследовательном состоянии.

Но, возразят мне, если оно и так, к чему останавливать свое внимание на этой *особенной* деятельности? Много ли приобрел Журден, узнав, что он говорит прозой? Будем довольствоваться нашей *бессознательной* философией, если уж она действительно существует. К чему нам обращать на нее *особенное* внимание? Мало ли и без того дела в жизни? Мало ли необходимо для нас знаний? Есть люди, занимающиеся энтомологией и санскритским языком. Это очень полезные знания, но никто не скажет, что они необходимы для всех. Пусть будут специалисты философы, но к чему ставить философию в ряд предметов общей важности?

Дело в том, что философия, и она одна, вносит смысл и человеческое значение во все, куда она входит. Мы осмысливаем нашу деятельность настолько, насколько вносим в нее элемент философии. Насколько человек обязан себе отдавать ясный отчет в каждом своем слове, в своих мыслях, чувствах и действиях, настолько он *обязан*

философствовать. Пренебрежение философией есть искажение в себе человеческого сознания. Требование *сознательной* философии равнозначительно требованию развития человека.

Впрочем, мм. гг., я здесь обязан сделать оговорку. Требование от человека сознательности и развития есть нравственная аксиома, которую доказать нельзя, если кто ее отвергает. А есть люди, которые отвергают это начало. Есть люди, которые готовы сказать:

«Сознательность, развитие, размышление есть зло для человека». Они смело утверждают, что лучше, счастливее человек нерассуждающий, непонимающий, «труп в руках другого», по выражению иезуитов, чем человек, добивающийся путем страдания и ошибок полнейшего знания, лучшего понимания, справедливейших условий жизни... Против подобных оппонентов полемизировать невозможно, потому что они стоят на другой почве, говорят на другом языке. Убеждать их бесполезно, потому что сам процесс убеждения им недоступен. Они не нуждаются в философии, потому что не нуждаются в мысли. Их идеал — это сон без сновидений. Оставляя их в стороне, мы считаем себя вправе поставить себе аксиомой: человек обязан отдавать себе отчет в каждом слове, в каждой мысли, в каждом чувстве и действии.

На этом основании мы должны отдать себе отчет в том, какое значение имеет философский элемент, присутствующий в человеческой деятельности. Мы увидим, что в разных областях этой деятельности он проявляется различно...

Философия в знании есть построение всех сведений в стройную систему, понимание всего сущего как единого, единство в понимании. Философия в творчестве есть внесение понимания мира и жизни в творческую деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в образ, в стройную форму, *единство мысли и формы.* Философия в жизни есть осмысление ежедневной деятельности, внесение понимания всего сущего как единого в нашу деятельность, воплощение понятого единства всего сущего в практический идеал, *единство мысли и действия.* Довольно сблизить эти выражения, чтобы в них прочесть отдельные термины одного понятия, отдельные признаки одной деятельности.

Философия есть понимание всего сущего как единого и воплощение этого понимания в художественный образ и в нравственное действие. Она есть процесс отожествления мысли, образа и действия.

В человеке рядом с философией присутствуют другие деятельности: научная, художественная, религиозная. Покажем их различие от предмета, нас занимающего.

Наука есть сумма сведений, проникнутых философским мышлением, но в ней главный интерес в сведениях, в фактах, а не в их построении. Науке принадлежит и факт, еще не осмысленный, не согласованный с прочими, не вошедший в теорию, не уясненный гипотезой. Научная деятельность вся поглощена собиранием фактов и определением их относительной вероятности. Философия не есть наука; она есть только деятельность, строящая науку, и без нее бы не существовало ни одной науки.

Искусство преследует красоту, стройную форму, оживленную пафосом художника: форма здесь существенное и только потому влечет за собой пафос, что художник — живая личность: полнота содержания не нужна, воплощения одной жизненной черты достаточно, чтобы оживить форму. Философия преследует тоже форму, но соответствующую содержанию. Для нее самое важное — содержание; форма должна ему подчиниться, к нему приладиться. Философия не искусство, но без нее не было бы ни одного прекрасного произведения, не существовало бы патетизма, а лишь стройные этюды разных родов.

Религиозная деятельность довольно сходна с философской по своим целям, но резко отличается от нее по состоянию духа личностей: вера есть существенный признак одной, критика — необходимое условие другой.

Таким образом, философия, отличаясь от прочих деятельностей человеческого духа, оживляет их все, сообщает им человеческую сторону, осмысливает их для человека. Без нее наука — сборник фактов, искусство — вопрос техники, жизнь — механизм. *Философствовать — это развивать в себе человека как единое стройное существо.*

Лавров П.Л. Три беседы о современном значении философии // Философия и социология. М.. 1965. Т. 1. Стр. 513–518, 571–572.

А. Ф. Лосев

О значении историко-философской науки для выработки нашего собственного мировоззрения. Я могу рассказать об этом с тщательной формулировкой относящихся сюда тезисов в систематическом виде.

1. Школа мысли. Школа мысли заключается не в умении оперировать внутренними элементами мысли, но в умении осмыслять и оформлять ту или иную внемыслительную реальность, т. е. такую предметность, которая была бы вне самой мысли. Аналогично: математикой владеет не тот, кто знает ее аксиомы и теоремы, но тот, кто с их помощью может решать математические задачи.

2. Школа философии. Школа философии тоже не есть только умение оперировать внутренними элементами самой философии, т. е. понятиями, суждениями и умозаключениями, но умение применять весь этот мыслительный аппарат к той предметности, которая находится за пределами самой мысли. А так как мыслительный аппарат есть умение как делать предельные обобщения, так и формулировать предельно данные единичности, то и предмет философии должен представлять собою картину перехода от одного обобщения к другому между предельно общим и предельно единичным предметом.

3. Природа, общество и культура. Предметом мысли и философии являются природа, общество и человеческое мышление. Однако, будучи предметом философии, они должны быть предметом как предельного общего, так и особенного, а также единичного. Но природа и общество, взятые в своей предельной данности, сливаются в то целое, которое нужно назвать культурой. Культура есть не просто природа, но такая природа, которая обрабатывается и развивается общественно. И культура есть не просто общество, но такое общество, которое развивается в определенных природных условиях.

4. История философии на службе истории мысли. Отсюда следует, что школа мысли, желающая использовать для себя историю философии, должна уметь применять мыслительный аппарат к культуре, находя в ней такие единичные оформления, которые возникают как результат предельной обобщенности, а с другой стороны, также и такие предельные обобщенности, которые являются законом возникновения и получения всего единичного. Другими словами, история философии, если ее всерьез привлечь для школы мысли, может быть только философией культуры.

5. Философия культуры как принцип переделывания, или преобразования действительности. Предельная общность является самой собою не тогда, когда она отделена от единичного, но тогда, когда она является законом возникновения единичного. Единичное является самим собой не тогда, когда оно отделено от общего, а тогда, когда оно является результатом частичного функционирования этого общего. А так как философия культуры основана на указанной выше диалектике общего и единичного, то это значит, что школа философии, основанная на философии культуры, есть принцип переделывания, или преобразования, действительности. Кто владеет школой мысли, тот владеет философской школой. А кто владеет философской школой, тот владеет философией культуры. Но тот, кто владеет философией культуры, тот умеет не просто созерцать, но преобразовывать действительность, чего совершенно справедливо требует марксистское учение.

6. Недостаточность понимания философии как учения об отношении мышления к бытию. Мышление, об отношении которого к действительности трактует философия, есть не просто мышление, но мышление предельно обобщенное. И действительность, об отношении которой к мышлению трактует философия, есть не действительность вообще, но предельно обобщенная действительность. Наконец, и между мышлением и действительностью в философии не есть отношение вообще, но предельно обобщенное, т. е. смысловое отношение. Мысль о действительности есть не что иное, как установление смысла действительности.

Мышление отражает действительность, но действительность, как это виртуозно доказал Ленин в своем «Материализме и эмпириокритицизме», бесконечна. Следовательно, если мышление всерьез есть отражение действительности, оно тоже беспредельно, Таким же образом если действительность есть вечное развитие и самопеределывание, то и мышление, если оно всерьез есть отражение действительности, есть тоже вечное развитие и самоопределение. Действительность есть вечное саморазвитие. Действительность есть не только система законов и отношений, но и носитель этих законов и отношений. Следовательно, мышление, если оно всерьез есть отражение действительности и имеет смысловой характер, тоже должно иметь своего носителя. Но, как уже говорилось, мышление есть смысловое отражение действительности. Следовательно, должен существовать и специфический носитель этих смысловых законов и отношений действительности. Такой носитель есть Я. И, следовательно, философия не есть лишь механическое установление отношения между мышлением и бытием, но установление отношения между мыслящим Я и не-Я, т. е. объективной действительностью.

Но отношение Я и не-Я совершается только в культуре. Следовательно, отношение Я и не-Я достигает своего предельного обобщения только в культуре.

7. Последний вывод: если школа мысли есть школа философии, это значит, что она есть такое установление отношения Я и не-Я, когда это Я, как деятель культуры, есть такое Я, которое имеет своей целью практически преобразовывать всякое не-Я. Такое Я, которое не способно переделывать не-Я, не есть деятель культуры; а без этого невозможна ни философия культуры, ни школа философии, ни школа мысли вообще.

Если подвести итог всему тому, что я сказал, сформулировав этот итог в одной фразе, то у меня есть одна такая формула. Она гласит, что и сама действительность, и ее усвоение, и ее переделывание требуют от нас символического образа мышления. Нельзя воспринимать действительность без всякой ее интерпретации и нельзя представлять действительность, не имея о ней никакого идейного представления. Я привык думать, что всякая разумная практика должна быть пронизана теорией, а всякая разумная теория должна быть пронизана практикой. Теория для меня — это только символ практики, а практика — это только символ теории, т. е. здесь мы имеем дело с диалектикой теории и практики.

Лосев А.Ф. Страсть к диалектике. М., 1990. С. 36–38.

М. К. Мамардашвили

О ФИЛОСОФИИ

Начало философии – принципиальное непонимание. Отвага сказать даже перед лицом распространенной, очевидной истины: «Я не понимаю!»

Отвагой этой обладают немногие люди. А те, кто обладает, – лишь в очень короткие, привилегированные моменты.

Обостренное чувство сознания состоит в неожиданной отрешенности от самого себя и окружающего, в подвешенности, в полной очевидности чего-то, что в то же время невозможно (например, по эмпирическим основаниям). Но ты ясно это видишь. Такая ясность бывает, например, во время любовного страдания, когда мы неожиданно понимаем природу любви. Казалось бы, это невозможно, но *есть*. И в этом смысле есть щемящая, звенящая радость. Как можно было бы радоваться, видимо, смерти. Радость связана с тем, что мы в такого рода состояниях переживаем то, что в принципе не может быть человеческим, то есть реальным психологическим переживанием. Вот, скажем: бескорыстная любовь или чистая вера, чистое сознание, все это – вне опыта. Человек не может переживать что-то без тени расчета, прикидки. Это то же самое, как если бы отец занес меч над головой собственного ребенка; ведь он не способен не оглянуться и не подумать: «Это не случится. Бог не допустит!». А раз он не может об этом не подумать, то это не чистая вера. Что же я хочу сказать?

В Библии это событие описано как акт чистой веры, но одновременно и как реальное событие, как человеческое состояние. Эти состояния являются символическими. Символы и создаваемое ими напряженное пространство и время и обусловливают испытываемые человеком состояния, которые естественным образом не могли бы случаться. Такие состояния суть возможная невозможность, или невозможная возможность.

Невозможна красота, невозможна мысль. А они есть. Строго говоря, невозможна достойная жизнь. Определяя искусство жизни, Монтень говорил: оно в том, чтобы жить *a protos*. Но сколько наших лучших состояний умирают только потому, что они некстати! И сколько всего должно сойтись ради *a protos*.

Смерть – предельный случай чего-то, что не может быть событием жизни. А вот лик ее, символ, обозначая наше нахождение внутри напряженного поля, – может. Он как бы концентрирует в себе то, что я называю обостренным чувством сознания.

Когда мы в сознании, мы не можем посмотреть на себя со стороны. Следовательно, символы – это своего рода прожекторы, указывающие на нашу вовлеченность во что-то. Это косвенные знаки и одновременно косвенный, опосредованный взгляд на самого себя.

Мечты XX века о химическом лекарстве, порождающем в человеке благоволение ко всему вокруг... Когда человек не мог бы не быть добрым. Но беда в том, что это не имело бы смысла. Мы оказались бы вне области морали, вне феномена морали. А я хочу напомнить, что в романских языках слово «сознание» содержит в себе отсылку к совести. Само сознание есть в принципе моральное явление.

Не имеет смысла то, что достигается не собственным трудом, не на самом себе, без обостренного чувства сознания.

«Cogito sum» – мыслю-существую. Это плодотворная тавтология, то есть непосредственная очевидность личного, собственного опыта.

Наша культурная жизнь – сплошной поиск «лекарства благоволения». В дореволюционной России этим занимался Чернышевский. Он стремился найти механизм социального благоденствия, который, однажды установленный, сам по себе и вечно производил бы равенство, благо, что, разумеется, невозможно.

Философия есть попытка путем строгого мышления уловить строгость и точность без внешне логически точных определений. Уловить грамотность мышления, а это и грамотность ожиданий, стремлений, требований, предъявляемых к миру. Эта грамотность и есть философия.

Эти истины так трудно уловимы, потому что они никогда не являются прямыми утверждениями. Их нельзя, раз получив, иметь у себя в кармане. Беда в том, что-то, что в обостренном чувстве сознания промелькнет как абсолютная истина, нельзя удержать. Это всегда будет чем-то, во что заново нужно впадать.

Поэтому можно сказать: то, что выглядит как философия и излагается в виде неких систем и учений, – все это на самом деле техника впадения. Таких техник много. Философия одна из них, связанная с достижением состояния мысли, а вообще для человеческих состояний такой техникой является искусство.

В самом деле, зачем, если, например, заранее известен текст, ставить еще спектакль? Очевидно, затем, что во время спектакля мы можем испытать то, что не могли бы испытать или пережить, просто читая пьесу.

Символ анамнезиса – воспоминания. Платон: «Мышление есть разговор души с самой собой о былых встречах с Богом». И наши другие, в том числе художественные, переживания построены по этой же структуре воспоминаний. Вспоминается пережитое в пространстве символов.

Каждый раз, когда мы живем, самое важное и самое истинное уже позади. Человек есть такое существо, которое чаще всего делает что-то, когда уже слишком поздно, когда все сцепилось и смысл установился. И его нужно вспомнить. Мы вспоминаем только то, что с

нами происходит. Можно вспомнить только индивидуальное, только то, что испытал ценой плат.

Об этом и говорит символ воспоминания.

Теперь сделаем следующий шаг: всякое искусство есть искусство для искусства. Люди, разоблачающие «башни из слоновой кости», просто не понимают, о чем они говорят. Всякое искусство, по определению, есть искусство ради искусства. И мысль тоже: философия есть мысль ради мысли. То есть это некое усилие, чтобы случилась мысль. По ассоциации вспомним, что я говорил о поле, магнитные линии которого сопряжены с символами. Представим себе, что такая символика может быть словесной. Ну, скажем, словесное философское построение. Акт мысли - о чем он? Предметом акта мысли является сама же мысль. Ее нельзя родить (по причине закона впадения в том числе) помимо сопряженной конструкции, которая тоже является мыслью, но мыслью мыслеродной.

То же самое относится к искусству. То, что мы называем искусством, рождается посредством искусства же. Поэтому оно и является искусством для искусства.

Эти же вещи относятся и к сфере науки.

Таким образом, человек – это не вещь, не статичное состояние, а событие, состоящее из совокупности событий: таких, как человеческая любовь, вера, честность, мысль и т. д. У Платона есть странная формула: человек не то и не то, человек-символ (через дефис!).

Обратимся к этимологическому гению языка, запечатленному в слове «символ». Символ – это разъятая на две части дощечка. Представьте, что эти части запущены в мировой поток, в круговращение по разным траекториям и что где-то они соединяются. (Соединиться могут только они – по уникальному разлому.) Соединение и есть событие – человек. Вот что имел в виду Платон, говоря «человек-символ». Человек есть акт, а не факт.

Такими же событиями являются наши состояния. В области мышления событием является мысль. Она должна случиться по правилам, которые определяют траекторию этого соединения и точки, где оно может произойти. То же самое и в искусстве.

Кант: физика есть не опытное исследование природы, а исследование для опыта. То есть, только имея физику, мы можем опытно пережить то, чего никогда не испытали бы без физики.

Если уж физика есть что-то, что ради физики, так тем более искусство. Мы идем в каком-то переживании, доступном человеку как эмпирическому существу, по линии этого переживания, и приходим туда, где нужно пережить то, чего нельзя пережить. Почему? Потому что идти дальше в своем переживании мы можем только через язык – в широком смысле этого слова. То есть построив ту или иную конструкцию для переживания. И лишь потом, не имея возможности, скажем, пережить смерть как событие жизни, у нас может появиться ясное сознание в символе смерти, который окажется продуктивным для нашей жизни.

Гераклит: смертью жить и жизнью умирать.

Нельзя жить, если жизнь не освещена тем особым напряжением, что сопутствует переживанию смерти, которая как таковая не может быть эмпирически переживаемым состоянием человека.

Метафоры странным образом разъясняют нечто. Странным, потому что сама метафора непонятна. Понятно то, что мы понимаем, посредством метафоры. Что-то, что мы держим на уровне тайны, оказывается при этом фундаментальным условием понимания других вещей, само оставаясь – в строгом рациональном смысле непонятным.

Метафора огня. Как и символ памяти, она указывает на фундаментальное устройство нашей жизни. Гераклит: все миры мерно возгораются и мерно гаснут. Метафора огня указывает на то, чем нельзя владеть.

Без огня не бывает формы. Огонь должен вспыхнуть и лизнуть предмет, и тогда рождается форма, а огонь уходит. Так я бы сказал о том, как возможны в нас сознательные акты или события ясного сознания. Поэтому Прометей для меня, укравший огонь у богов и давший его людям, является одновременно символическим первофилософом. Огонь-то ушел, но все уже свершилось. Установилось. Все это мы знаем, но боимся выразить в словах: в словах это оказывается парадоксальным. А именно те вопросы, которые мы можем задавать миру и самим себе, задачи, которые мы можем формулировать, ведь они существуют или возникают *после* того, как есть решения, есть ответы и есть достигнутая цель. То есть цель возможна только тогда, когда она достигнута; задача – когда есть решение; вопрос – когда есть ответ. Или иначе – нечто начавшееся является в то же время абсолютным концом, а конец является началом. Это – змея, кусающая свой собственный хвост.

Второй шаг, который воспроизводит то, что случилось в первом (когда мы получаем решение, которое уже было), вводит случившееся в сферу нашего языка, который по природе своей макроскопичен. Все это предполагает как бы зацепленность всего, находящегося в зазоре между двумя шагами, на какие-то предметы. И всегда предполагает уникальность или индивидуальность, поскольку случается в сугубо индивидуальном опыте человека.

Можно вспомнить только то, что было, но не разрешилось до конца. Вспомнить то, чего не было, то есть, что никогда не было настоящим, не получило форму макроязыка или получило в принципе инородную форму своему действительному смыслу.

Например, некоторые жизненные смыслы героя романа Пруста «В поисках утраченного времени» упакованы в пирожное «Мадлен». И эта форма настолько инородна тому, что упаковалось, что тут вообще невозможно говорить о сознательном акте запоминания. Это неконтролируемый процесс жизни. Но упаковки должны быть, то есть должны быть предметы, с которыми в силу разных жизненных обстоятельств мы можем встретиться.

Нас может поразить лишь то, что было в нашей жизни, или было, но не разрешилось. И чтобы это вспомнить, оказывается, нужны определенные конструкции. Пиша поэму, я делаю возможной поэзию. Гюго писал в письме Бодлеру: «Вы подарили нам новое содрогание». Но не «содрогание» описано в стихотворении Бодлера, а стихотворение Бодлера, написавшись, сделало возможным эту судорогу в мире. Так что, конечно, Бодлер занимался искусством ради искусства.

Символы построены как некоторые завершенные гармонии – мыслительные, эстетические, этические. То есть в них запечатлены те события в мире, которые в принципе никогда не завершаются (бытовые истории не имеют ни начала, ни конца, и нет в них ответа внутри самой жизни; в истории ряд причин и следствий не имеет ни начала, ни конца, но их внутренним изображением являются историософские построения, благодаря которым мы что-то понимаем в самой эмпирии) и не могли бы быть поняты. А вот через завершенные гармонии, включающие элемент символический, элемент воображения, элемент мнимости (где мнить – воображать), мы что-то можем понять. И только посредством конструкций, которые строят философия, искусство!

Мы слышим звук «а». Я утверждаю: никто не слышит звук «а». Он мнит звук «а»! Физический звук (слышимый нами как «а») не является таковым. А он есть. Фонема – ходячая мнимость. Флоренский говорил о мыслимых ощущениях: мы думаем, что мы ощущаем.

Эта вещь мне кажется фундаментальной не только для мысли, но и для искусства. Задача построения художественного произведения есть задача создания поля или пространства, строго заданного, для рождения вот такого рода мнимых ощущений.

Завершенные гармонии действуют своей завершенностью. Наша мысль, наше переживание движутся там по законам, задаваемым этими завершенными гармониями.

Кроме завершенности, я хочу обратить внимание на другие их характеристики: вечность, бесконечность, абсолютность.

Абсолютность. Когда я в мысли, в сознании, я не могу посмотреть на себя со стороны. Это как бы некая абсолютная и неподвижная точка отсчета, когда все движется по предметам, которые встречаются только мне, случаются только с нами.

К чему я веду? Эти завершенные гармонии, существующие только в области форм для чего-то (форм для испытания), содержат в себе возможность для размыкания наших представлений. Нам ведь всегда кажется, что что-то должно начинаться и должно кончаться. Будучи целеполагающими существами, мы всегда включены в поток времени, в котором, заботясь о своем существовании, мы движемся вперед к какой-то цели, и нам кажется, что перед нами бесконечность. В том числе и потому, что мы не можем представить себе смерть, поскольку она не событие в этой жизни, а обидная, нелепая, внешняя случайность. Мы всегда с занесенной вперед ногой. Хотя, может быть, на самом деле уже все свершилось. Смысл относительно всего уже выведен, а мы движемся в дурную бесконечность. Не связав происходящее с нами с завершенной гармонией, оставшись с поднятой ногой (то есть с желанием добра, справедливости, мысли), мы попадаем в дурную бесконечность повторений. Как сказал бы Ницще, в «вечное повторение тождественного».

Смерть, если мы сопрягли себя с символом, есть способ внесения в жизнь завершенных смыслов, внесения в жизнь бессмертия. Если что-то завершилось, то со мной ничего не может случиться. А для того, кто желал добра, но не умел делать добра, так как добро есть не благое намерение, все оборачивается «вечностью» – он никак не может умереть, как в аду. Ад – это мучение: все время умираем и не можем умереть.

Русские люди в конце XIX века боялись доносить. Достоевский – Страхову: «...я тоже не стал бы доносить на террориста, идущего с бомбой, – ведь заели бы, замучили!» Он имеет в виду общественное мнение.

Вот дилемма: остановить убийцу или нет?

Те же люди, которые ее решали спустя три-четыре десятилетия, уже в упоении доносили. Это – вечность ада.

Одни и те же стремления. Почему? Ничто не случилось, ничто не происходило. Желание гражданственности было, а актов гражданственности не было. Сейчас, например, общество судорожно хочет развиваться. И не может! Ибо требует у просвещенной власти, чтоб эта власть давала указания.

Мандельштам:

> Хотели петь и не смогли,
> Хотели встать – дугой пошли.

Это физическое состояние невнятности, немоготы. Потому что оно не выводилось на сопряженность, замкнутость с формами, посредством которых можно пребыть – раз и навсегда пребыть, свершиться, состояться. Все несостоявшееся тянется за нами. А то, в чем можно состояться, – то единственное содержит масштаб и размерность для действительного человеческого бытия.

Мы продолжаем пребывать в дурной бесконечности. И смерть не с нами должна случаться. А если с нами – обидное недоразумение: как раз в тот момент, когда я вот-вот становился хорошим. Как в 1914 году, когда срезало Россию, которая была страной с занесенной вперед ногой, – занесенной в прогресс.

А в области свершений нет такой зависимости, потому что там создается собственное пространство и время. Это – еще одна характеристика мыслительных конструкций и конструкций в искусстве и литературе.

Только я, только на самом себе, только имея мужество и терпение на труд и усилие свободы, – тогда есть область мысли. А там все подвешено во времени. Нужно ждать. Там время странное: одновременно оно сведено к мгновению и нужно не упустить, остановить молнию ясного сознания и пытаться превратить ее в устойчивый свет, а с другой стороны, это долгое время – время акта и результата, под-

вешенных и ожидаемых человеком, у которого на это должно быть мужество, которое я назвал бы мужеством невозможного. И избавиться в себе от нетерпения сразу разрешить свои состояния, свои требования – в том числе и свои страдания. Враг ударил – ты ударил по врагу. И ушло время, которое ты упустил, чтобы увидеть ту истину, в которой акт врага возвещал о тебе самом. В евангельской символике это выражено словами «возлюби врага своего». Здесь не утверждается: люби врага, хотя сказано «возлюби врага своего». Я уже предупредил относительно того, на какой степени абстракции и уловления впадения находятся все философские утверждения – в том числе и религиозные истины, и истины искусства тоже. Но в случае искусства нам помогает наличие чувственного слоя: там, где не помогает мысль, помогает наслаждение словесной аллитерацией, например. В философии же никаких побочных текстуальных радостей быть не может. Здесь приходится быть один на один с мыслью.

Так вот: даются масштабы и размерности, когда благодаря завершенной гармонии наша замкнутость размыкается, и мы можем уже не искать начала и конца, хотя бы потому, что в том пламени, которое вспыхнуло, начало есть абсолютный конец и абсолютный конец есть начало.

Я сказал: ясное сознание, пронзительное, но в то же время отрешенное, невыразимое, хотя абсолютно ясное. Оно часто бывает связано с особого рода восприятиями или ощущениями, которые лучше назвать впечатлениями, поскольку они обладают особым качеством завораживать нас. Они несут какую-то значительность. Мы должны расшифровать что-то, что они нам говорят.

Будучи ленивыми и трусливыми, мы откладываем этот труд. Ведь их расшифровка может сообщить нам такую правду, которую трудно вынести.

Между тем эти впечатления как раз и приводят нас в движение, являющееся частью нашей жизни, а не просто умственной прикидкой. Здесь мы имеем дело с тайной, а не с умственной задачей, поскольку мы сами включены. А явления, в которые мы сами включены, не могут быть предметом позитивного исследования, не могут иметь позитивного ответа, который мы имеем, решая задачи. Хотя тайна тоже может быть ясной, оставаясь тайной.

Мы не знаем, что это мы сами проецированы на какие-то экраны. Значит, нужно редуцировать – в том числе себя. И увидеть, что же говорит, например, дощечка, которую я вижу и называю «лыжа» (я имею в виду известные стихи Д. Хармса). Увидеть в лыжах дощечки – посмотреть на них марсианским взглядом – значит, избавиться от заранее-знания «я вижу лыжи». Я вижу лыжи, потому что я знаю, что это лыжи, но ведь вижу нечто другое.

Здесь и происходит появление собственного времени и пространства, в которых совершается наше движение, если мы на него решаемся. Собственное время и пространство – это какая-то физика, которая работает.

И она должна быть приведена в движение, в работу. Это не только наше прикидывающее и соображающее мышление. То есть не чисто внешняя умственная задача.

Голос, о котором я говорил, условно назовем феноменом. Феноменом мы называем такое явление, которое дано нам в какой-то материальной форме, и одновременно внутри своей же материальной формы, не требуя никаких опосредований, само о себе говорит. «Само себя показывает», – сказал бы феноменолог. Можно ли исследовать феномены?

Поскольку феномен предметен, он предполагает воспоминание. Значит, можно что-то сделать с предметом (то есть расспросить нечто как феномен) и к тому же еще вспомнить, захотев вспомнить, произвольным актом внимания и воспоминания.

Приведу два эпизода из истории европейской культуры. В 1929 году (или 28-м) Сартр сидит в кафе с только что приехавшим из Германии социологом Гурвичем. И Гурвич рассказывает ему о новейших философских новинках – естественно, германских, что вот появилось течение, называемое феноменологией, и оно позволяет решить такую, например, задачу: феноменологически описать чернильницу - саму ее, как она есть. Услышав эти слова, Сартр, по словам очевидца, побледнел и сказал: это то, что я должен был сделать! (Бледная немочь честолюбия.)

И такая же сцена на два-три года позже происходит в Италии. Антонио Банфи рассказывает своему ученику Энцо Паччи тоже о немецких новинках, что, например, розу можно описать саму по себе, как таковую.

Но дело в том, что это невозможно. Ничто не является феноменом. Нечто может лишь стать феноменом. И только при одном условии: что между мной и розой (или чернильницей) что-то произошло. Если же между мной и предметом не произошло события встречи,

невозможна постановка задачи услышать голос. Что-то увидеть как феномен и затем уже применить к нему феноменологическое описание можно, если в пространстве путей, проходимых мной в жизни, случилось – именно между этим предметом и мной – событие, которое в этот предмет (по известным мне траекториям, независимо от произвольных усилий запомнить что-то) вложило, упаковало смысл моего прошлого, в тот момент не ставшего настоящим, не вышедшего на аналитическую поверхность, – тогда по ходу дела может возникнуть задача и может быть услышан голос.

Итак, есть некоторый срез бытия, в котором все события завершены, смыслы уже установились и т. д., что дает действительную размерность и масштабы нашей человеческой жизни: так, как оно есть на самом деле, а не так, как нам кажется в дурной бесконечности. Напомню о ряде последовательных эпизодов в романе «В поисках утраченного времени».

Мальчик, которого нянька водила гулять на Елисейские поля, оказавшись как-то рядом с общественной уборной и вступив в разговор со служительницей уборной, оказывается под странным впечатлением от запаха сырости, который что-то говорил. Это символическое явление, которое говорит нашему герою, кто он. Но пока герой только под властью странности, колдовства этого впечатления – казалось бы, банального. Но затем, через два-три года, оно появляется у него вновь (и он связывает одну сцену с другой) в комнате у дяди, бонвивана, когда промелькнула уходящая от него женщина в розовом, Одетт, которая затем окажется возлюбленной Свана; а любовь Свана к Одетт есть архетипическая любовь для нашего героя.

Вот три последовательных звука, удара, символа, подобно совпадению, перекличке фонарей на жизненных перекрестках героев в «Докторе Живаго» Пастернака. Все они говорят о свершившемся, которое нужно прочитать.

Но прочитать можно, *лишь* остановившись в своем впечатлении, упорно расшифровывая. Наш автор, Пруст, строит поле, в котором возможны непроизвольные воспоминания, когда символы могут всплывать. И они всплывают. И оказывается, что сырость говорила Марселю, что у него есть – условно скажем – комплекс влажного лона, что форма единственно возможной для него любви, которую нужно осознать, чтобы потом преодолеть, – это быть все время заключенным в лоне, никогда не выходя во внешний мир, – архетип материнского лона. Вот почему герой не может заснуть без поцелуя матери. И в своей любви к Альбертине он будет искать затем ту же утешительную форму материнского поцелуя на ночь. Будучи тем самым обречен на несчастную любовь, потому что убаюкивающего лона на всю жизнь быть не может.

То, что я говорю, есть уже расшифровка, потому что я пользуюсь, рассказывая это, текстом романа. А текст романа, посредством авторской расшифровки, строит то, посредством чего можно испытать чувства. Не те, которые ты испытываешь, потому что у тебя появился комплекс, а ты другой, пересозданный, оказавшийся в пространстве и времени, заданном движением расшифровки, которое не зависит от случайностей жизни и в котором ты можешь установиться как человек судьбы, владеющий своей судьбой. Другой судьбы у тебя не будет. Но той, которая будет, ты уже владеешь.

Публикация Мамардашвили М. К. Вопросы философии. 1991, № 5. Стр. 3–25.

Ф. Ф. Сидонский

ФИЛОСОФИЯ

В постепенном ходу философии видим как бы три пружины, кои попеременно давали движение умам, настроенным к высшей изыскательности. Это три главных вопроса: о жизни природы, о законах нашей деятельности, о природе и предметном значении наших познаний.

Опыты ближайшего и строжайшего рассмотрения природы наших познаний появляются в наше время в значительном количестве. Хотя их составители суть писатели второстепенные, впрочем, можно смело надеяться, что верное решение вопроса о происхождении, составе и пределах наших познаний положит конец разнообразию систем философских, утвердит верным объяснением былей (Thatsache) нашего сознания, как должны мы мыслить о жизни природы в ее зависимости от бога (стр. 16).

От рассмотрения других существ склоняя взор свой на самого себя, человек находит новый мир, и для него рождается новая задача — определить собственное значение в ряду прочих существ. Таким образом, мало-помалу разоблачается пред взором человеческим мир

сил невидимых и существ мыслимых, и возникают в душе один за другим вопросы об отношении видимого к невидимому, о влиянии невидимого на ощутимое, о последнем начале всего сущего, о его дивной природе и отношении, в каком находится оно к миру (стр. 30).

Важность изысканий о законах нашей деятельности еще менее может быть подвергнута сомнению. Человек не может оставаться без участия в событиях мира, без действий. Особенно души доблестные чувствуют непреодолимое призвание давать ходу дел мира человеческого известные направления. Но то же побуждение, которое вызывает человека на действия, заставляет его искать и твердых начал для своей деятельности. Души возвышенные не могут действовать наобум (стр. 38—39).

В метафизике нужно уже гораздо яснее уразуметь природу условного, которое служило для нас переходом к безусловному, чтоб со всем убеждением и со всею ясностью разумного сознания сказать: есть бог, *так* действует он в мире, таково существо его. Конечно, в том случае, когда бы образование и уяснение мысли о природе самосущего зависели от одного действования умственных сил наших, без отношения сего действования к самостоятельному быту природы, можно было бы скорее закончить дело образования мысли, завершающей разумение бытного: — все, впрочем, и в сем случае, никто не может похвалиться совершенным развитием сил своего разумения; постижение существа верховного и его отношения к миру долго могло бы оставаться скудным. Но, как нельзя не согласиться, что в настоящем настроении разумных сил наших уяснение идеи существа верховного от сил не одного ума, а приготовляется и восполняется познаниями явлений самого сущего, в котором первосущее являет свою силу, то, естественно, нужно уже иметь предварительно познание природы внешней, и познание, сколько можно, правильнейшее, чтоб вознестись до разумения того способа, каким проливается в нее жизнь от самосущего. Так что, чем совершеннее круг наших мыслей и правильнее наше познание явлений природы, тем развитие мысли о первосущем будет совершеннее. [...]

Познание всех частностей сущего для духа конечного есть дело бесконечное. Если же ясным разумением и частных явлений природы никто похвалиться не может, то тем более восприятия мысли, составленные силою ума нашего о таких предметах, каковы отношения божества к миру, внутренняя природа сего верховного существа и вообще все предметы горные, должны быть отнесены к числу представлений темных, надолго оставаться в ряду одних догадок, пока большее уяснение всего нашего сознания не приведет их или в ряд чистых истин, или явных заблуждений (стр. 87—89).

Не истреблять же истины — цель философов, но отыскивать, очищать оные...

Философ ищет убеждения в истине уясненного, основательного. Для него слишком дорога истина, чтоб он стал отвергать ее без соображения. Тогда как недовольно образованный готов признавать истинною всякую мысль, высказанную с каким-либо авторитетом, довольствуется объяснениями жизни природы самыми смешными и неудовлетворительными, философ хочет всякой мысли усвоить приличное достоинство и изъяснения жизни Вселенной признать достоверными только такие, кои выдерживают строгое испытание ума разборчивого и даже недоверчивого (стр. 98—99).

Достаточные основания для сего признания или условия оного (т. е. перехода философских предположений в ряд истин) [...] философ находит в сличении мыслей действительно предположительных или поставленных до времени в ряд предположений с бытом действительным (стр. 101).

Все философы всегда старались прилагать свое учение к жизни и приводить в согласие с бытом действительным. И влияние всякой философии потолику только возрастало и усиливалось, поколику она, скажем так, хорошо умела укладываться в рамки действительного или искусно покорять оное своей форме (стр. 105).

Племя философов и каждый философ в частности суть как бы невольные мученики человеческой жажды истинного. [...]

Человек находится в состоянии движения; его способности — в состоянии развития; зависимо от сего развития и вместе с ним возрастает и стремление к большей точности в мыслях, к большей ясности ведения. Поднимаясь и одною ступенью выше в своем умственном развитии, человек делает уже новые вопросы, видит открытым пред собою новое и всегда обширнейшее поле исследования (стр. 113).

Будем в бесконечность восходить в разумении истины, хотя бы уразуметь ее в почастном ее составе не удалось нам никогда! Полное созерцание истины есть состояние покоя; им может наслаждаться одно божество; тварь вся призвана к движению, ей дано только приближаться к тому покою; ее еще ждет священная суббота! (стр. 126).

Область мыслей человеческих никак не ограничивается одною верою. Пожелать подобного ограничения и предписать оное возможно и естественно было бы разве тогда, когда бы ум человеческий не имел своего собственного настроения, по коему он должен был действовать, когда бы не мог раскрываться до значительной чистоты в каждом неделимом [человеке] (стр. 180).

Какие бы, впрочем, по истории ни вступали отношения между бытом обыкновенным и философией, все коренной характер последней есть именно *возвышенность над всем действительным, опытным* (стр. 199).

Одна и та же цель философии может быть обозначена или выражена различно зависимо от точки зрения, которой считаешь за нужное придерживаться. Говоря предметнее, цель философии — уразуметь образ бытия вещей; говоря субъективнее, цель ее — развить естественный нам образ мыслей о природе, рассматриваемой в целости, или решить главнейшие задачи нашего ведения. Теряется перевес и предметности и своеличности выражения, когда цель философии обозначать — уразумение истины... Противоречия собственного в сих трех способах обозначения одного и того же предмета нет (стр. 228—229).

Сидонский Ф. Ф. Введение в науку философии. СПб., 1833.

В. С. Соловьев

Свободная теософия есть органический синтез теологии, философии и опытной науки, и только такой синтез может заключать в себе цельную истину знания: вне его и наука, и философия, и теология суть только отдельные части или стороны, оторванные органы знания и не могут быть, таким образом, ни в какой степени адекватны самой цельной истине. Понятно, что достигнуть искового синтеза можно, отправляясь от любого из его членов. Ибо так как истинная наука невозможна без философии и теологии так же как истинная философия без теологии и положительной науки и истинная теология без философии и науки, то необходимо каждый из этих элементов, доведенный до истинной своей полноты, получает синтетический характер и становится цельным знанием. Так положительная наука, возведенная в истинную систему или доведенная до своих настоящих начал и корней, переходит в свободную теософию, ею

же становится и философия, избавленная от своей односторонности, а наконец и теология, освободившись от своей исключительности, необходимо превращается в ту же свободную теософию: и если эта последняя вообще определяется как цельное знание, то в особенности она может быть обозначена как цельная наука, или же как цельная философия, или наконец, как цельная теология: различие будет здесь только в исходной точке в способе изложения, результаты же и положительное содержание одно и то же. В настоящем сочинении исходная точка есть философское мышление, свободная теософия рассматривается здесь как философская система, и мне, прежде всего, должно показать, что истинная философия необходимо должна иметь этот теософический характер или что она может быть только тем, что я называю свободною теософией или цельным знанием.

Слово «философия», как известно, не имеет одного точно определенного значения, но употребляется во многих весьма между собой различных смыслах. Прежде всего, мы встречаемся с двумя главными, равно друг от друга отличающимися понятиями о философии: по первому философия есть *только* теория, есть дело *только* школы; по второму она есть более чем теория, есть преимущественно дело жизни, а потом уже и школы. По первому понятию философия относится *исключительно* к познавательной способности человека: по второму она отвечает также и высшим стремлениям человеческой воли и высшим идеалам человеческого чувства, имеет, таким образом, не только теоретическое, но также нравственное и эстетическое значение, находясь во внутреннем взаимодействии с сферами творчества и практической деятельности, хотя и различаясь от них. Для философии, соответствующей первому понятию, — для философии школы — от человека требуется только развитой до известной степени ум, обогащенный некоторыми познаниями и освобожденный от вульгарных предрассудков: для философии, соответствующей второму понятию, — для философии жизни — требуется, кроме того, особенное направление воли, то есть особенное нравственное настроение, и еще художественное чувство и смысл, сила воображения, или фантазии. Первая философия, занимаясь исключительно теоретическим вопросами, не имеет никакой прямой внутренней связи с жизнью и личной и общественной, вторая философия стремится стать образующею и управляющею силой этой жизни.

Спрашивается, какая из этих двух философий есть истинная? И та и другая имеют одинаковое притязание на познание истины, но самое это слово понимается ими совершенно различно: для одной оно имеет только отвлеченно-теоретическое значение, для другой — живое, существенное. Если для разрешения нашего вопроса мы обратимся к этимологии слова «философия», то получим ответ в пользу живой философии. Очевидно, название «любомудрие», то есть любовь к мудрости (таков смысл греческого слова φιλοσοφια), не может применяться к отвлеченной теоретической науке. Под мудростью разумеется не только полнота знания, но и нравственное совершенство, внутренняя целостность духа. Таким образом, слово «философия» означает стремление к духовной цельности человеческого существа — в таком смысле оно первоначально и употреблялось. Но разумеется, этот этимологический аргумент сам по себе не имеет важности, так как слово, взятое из мертвого языка, может впоследствии получить значение, независимое от его этимологии. Так, например, слово «химия», значащее этимологически «черноземная» или же «египетская» (от слова «хем» — черная земля, как собственное имя — Египет), в современном своем смысле имеет, конечно, очень мало общего с черноземом или с Египтом. Но относительно философии должно заметить, что и теперь большинству людей она понимается соответственно своему первоначальному значению. Общий смысл и его выражение — разговорный язык и доселе видят в философии более чем отвлеченную науку, в философе — более чем ученого. В разговорном языке можно назвать философом человека не только малоученого, но и совсем необразованного, если только он обладает особенным умственным и нравственным настроением. Таким образом, не только этимология, но и общее употребление придает этом слову значение, совершенно не соответствующее школьной философии, но весьма близкое к тому, что мы назвали философией жизни, что, конечно, составляет уже большее praejudicium в пользу этой последней. Но решающего значения это обстоятельство все-таки не имеет: ходячее понятие о философии может не отвечать требованиям более развитого мышления. Итак, чтобы разрешить вопрос по существу, нам должно рассмотреть *внутренние* начала обеих философий и лишь из собственной состоятельности или несостоятельности вывести заключение в пользу той или другой.

Все многообразие систем в школьной философии может быть сведено к двум главным типам или направлениям, причем одни из систем представляют простые видоизменения этих типов или различные стадии их развития, другие образуют переходные ступени или промежуточные звенья от одного типа к другому, третьи, наконец, суть опыты эклектического соединения обоих.

Воззрения, принадлежащие к первому типу, полагают основной предмет философии во внешнем мире, в сфере материальной природы и соответственно этому настоящим источником познания считают внешний опыт, то есть тот, который мы имеем посредством нашего обыкновенного чувственного сознания. По предполагаемому им предмету философии этот тип может быть назван *натурализмом*, по признаваемому же им источнику познания — внешним *эмпиризмом*.

Признавая настоящим объектом философии природу, двинуто нам во внешнем опыте, натурализм, однако, не может приписывать такого значения непосредственной, окружающей нас действительности во всем сложном и изменчивом многообразии ее явлений. Если бы искомая философией истина была тождественна с этой окружающей нас действительностью, если бы она, таким образом, была у нас под руками, то нечего было бы и искать ее, и философия как особенный род знания не имела бы причины существовать. Но в том-то и дело, что эта наша действительность не довлеет себе, что она представляется как нечто частичное, изменчивое, производное и требует, таким образом, своего объяснения из другого истинно-сущего как своего первоначала. Эта феноменальная действительность — то, что мы в совокупности называем миром, — есть только данный предмет философии, то, что требуется объяснить, задача для разрешения, загадка, которую нужно разгадать. Ключ этой задачи, le mot de 1'enigme и есть *искомое* философии. Все философские направления, где бы они ни искали сущей истины, как бы ее ни определяли, одинаково признают, что она должна представлять характер всеобщности и неизменности, отличающий ее от преходящей и раздробленной действительности явлений. Это признает и натурализм как философское воззрение и потому считает истинно-сущим природу не в смысле простой совокупности внешних явлений в их видимом многообразии, а в смысле общей реальной основы или материи этих явлений. Определяя эту основу, натурализм проходит три ступени развития. Первая, младенческая фаза натуралистической философии (представляемая, например, древней ионийской школой) может быть названа элементарным или стихийным материализмом: за основу или начало (αρχη) принимается

здесь одна *из* так называемых стихий, и все остальное признается за ее видоизменение. Но легко видеть, что каждая стихия, как ограниченная, отличающаяся от другого реальность, не может быть настоящим первоначалом; им может быть только общая неопределенная стихия или общая основа всех стихий (το απειρον Анаксимандра)...

Диалектика есть один из трех основных философских методов; два других суть *анализ* и *синтез*. Так как я употребляю эти термины в несколько ином значении, чем какое им обыкновенно приписывается, то я должен дать здесь их общее определение. Под диалектикой я разумею такое мышление, которое из общего принципа в форме понятия выводит его конкретное содержание; так как это содержание, очевидно, должно уже заключаться в общем принципе (ибо иначе мышление было бы творчеством из ничего), но заключаться только потенциально, то акт диалектического мышления состоит именно в переведении этого потенциального содержания в актуальность, так что начальное понятие является как некоторое зерно или семя, последовательно развивающееся в идеальный организм.

Под анализом я разумею такое мышление, которое от данного конкретного бытия как факта восходит к его первым общим началам.

Под синтезом я разумею такое мышление, которое исходя из двух различных сфер конкретного бытия через определение их внутренних отношений приводит к их высшему единству.

Из этих трех диалектика есть по преимуществу метод органической логики, анализ — органической метафизики, а синтез — органической этики. О двух последних мы скажем больше на своем месте, а теперь еще несколько слов о диалектическом методе.

Диалектика как определенный вид философского мышления является впервые у элеатов, затем у Горгия. Здесь она имеет характер чисто отрицательный, служит только средством доказательства или опровержения и притом лишена всякой систематичности. Так, Горгий, выводя из известных общих понятий (бытия, познания) их конкретные определения и указывая противоречие этих определений, заключал к несостоятельности самого общего понятия. Таким способом в своей книге «О природе» он доказывал три положения: 1) что ничего не существует; 2) что если что-нибудь существует, то оно непознаваемо; 3) что если существует и познаваемо, то не может быть выражено. Платон дал идею истинной диалектики как чистого, изнутри развивающегося мышления, но не осуществил ее. Еще менее Аристотель, хотя у обоих мы находим богатый материал для нашей логики. Первое действительное применение диалектики как мыслительного процесса, выводящего целую систему определений одного общего понятия, мы находим у Гегеля. Потому нам должно указать отношение его рационалистической диалектики к нашей (которую мы в отличие назовем положительной) и существенные различия между ними.

Во-первых, Гегель отождествляет имманентную диалектику нашего мышления с трансцендентным логосом самого сущего (не по сущности или объективному содержанию только, но и по существованию) или, собственно, совсем отрицает это последнее, так что для него наше диалектическое мышление является абсолютным творческим процессом. Такое отрицание собственной трансцендентной действительности сущего ведет, как было показано, к абсолютному скептицизму и абсурду. Положительная диалектика отождествляет себя (наше чистое мышление) с логосом сущего лишь по *общей сущности* или *формально*, а не по *существованию* или *материально*: она признает, что логическое содержание нашего чистого мышления тождественно с логическим содержанием сущего, другими словами, что те же самые (точнее, такие же) определения, которые мы диалектически мыслим, принадлежат к сущему, но совершенно независимо (по существованию или действительности) от нашего мышления. И не только эти определения принадлежат сущему самому по себе в его собственной действительности как его идеи, но даже и нам эти определения доступны в своей живой действительности первое всякой рефлексии и всякой диалектики, именно в идеальном умосозерцании; диалектика же наша есть только связное воспроизведение этих идей в их общих логических схемах. Ибо поскольку сущее в своей логической форме есть определяющее начало и нашей отвлеченной рефлексии (как форма тела определяет форму тени), постольку его определения становятся существующими и для нашего отвлеченного рассудка — нашими абстрактными мыслями или общими понятиями; поскольку, другими словами, наш разум есть отраженное проявление сущего именно в его общих логических определениях, постольку мы можем иметь и соответствующие, адекватные этим определениям мысли или понятия. По Гегелю, наше диалектическое мышление есть собственное сознание сущего или его сознание о себе самом, причем вне этого сознания сущего и нет совсем. Положительная же диалектика утверждается только как наше сознание об абсолютном, не имеющее реально никакой непосредственной связи с его сознанием о себе.

Во-вторых, Гегель за исходную точку всего диалектического развития, за его логический субъект или основу берет не понятие сущего, а понятие бытия. Но понятие бытия само по себе не только ничего не содержит, но и мыслиться само по себе не может, переходя тотчас же в понятие *ничто*. В положительной диалектике логический субъект есть понятие о сущем, у Гегеля же само понятие вообще как такое, то есть понятие как чистое бытие, без всякого содержания, без мыслимого и без мыслящего, — двойное тождество понятия с бытием и бытия с ничто. Очевидно, что задача вывести все из этого ничто сама по себе, то есть по *содержанию* своему, может быть только диалектическим обманом, хотя разрешение ее могло послужить и действительно послужило у Гегеля к богатому развитию диалектической *формы*.

В-третьих, так как для Гегеля сущее сводится без остатка к бытию, а бытие без остатка к диалектическому мышлению, то это мышление должно исчерпывать собою всю философию, и основанная на нем логика должна быть единственной философской наукой; и если тем не менее он допустил еще сверх того философию природы и философию духа, то это была только уступка общему смыслу или непоследовательность, что доказывается уже тем способом, каким он переходит от логики к натурфилософии – как было уже давно замечено и в Германии, это есть не что иное как логическое salto mortale. С нашей же точки зрения, по которой, мы признаем мышление только одним из видов или образов проявления сущего, диалектика не может покрывать собою всего философского познания, и основанная на ней логика не может быть всей философией: она есть только первая, самая общая и отвлеченная часть ее, ее остов, который получает тело, жизнь и движение только в следующих частях философской системы — метафизике и этике.

Соловьев В.С. Философские начала цельного знания // Сочинения. В 2 т. М., 1988, Т. 2. Стр. 179–181, 227–229.

НЕСКОЛЬКО СЛОВ О НАСТОЯЩЕЙ ЗАДАЧЕ ФИЛОСОФИИ

Милостивые государи и государыни!

Для всех, кто признает какой-нибудь смысл в истории человечества, не подлежит сомнению, что историческая жизнь народов определяется, прежде всего, их основными убеждениями, их общим мировоззрением. В известные эпохи и в известных общественных слоях могут появляться отдельные люди, совершенно освободившиеся от всяких убеждений, лишенные внутреннего содержания, — люди пустые, одним словом; но пустых народов не знает история. Да что и для отдельного человека неестественно существовать без высших духовных начал, жить в умственной и нравственной пустоте, — это слишком убедительно доказывается некоторыми явлениями как прошедшей, так и современной истории. Известно, в самом деле, что в те эпохи, когда прежние начала жизни ослабели и исчезают, а других еще не является, когда старое умерло, а новое еще не нарождалось, — в такие эпохи развивается и достигает огромных размеров мания самоубийств, — я разумею такие самоубийства, которые не могут быть удовлетворительно объяснены из одних внешних частных причин. Так, я думаю, всякий из вас мог заметить, что в большей части тех многочисленных самоубийств, что совершаются в наши дни, если и существуют внешние поводы, то поводы настолько ничтожные, что во всякое другое время они не могли бы возбудить и мысли о самоубийстве. А бывают случаи, что и безо всякого внешнего повода, в самой счастливой обстановке люди сильные и здоровые равнодушно лишают себя жизни, объявляя, что жить не стоит, не из чего. Если оставить произвольные и ничего не говорящие объяснения, то придется признать, что действительно причина в том, что жить не из чего, что, с исчезновением глубоких убеждений, всеобщих безусловных идей, опустел мир внутренний и потерял свою красоту мир внешний. Каждый почти день приносит нам убийственно-реальные доказательства того, что человек есть существо из двух миров, что чистый эфир мира духовного так же необходим для его жизни, как и воздух мира вещественного. Когда человек, освободившись от всяких безусловных начал и стремлений, обращается исключительно к непосредственным практическим интересам, то скоро для него самого обнаруживается та парадоксальная истина, что все эти наслаждения и радости обыкновенной жизни, которые кажутся такими непосредственными и себе довлеющими, в действительности имеют значение только при чем-нибудь другом, только как материальная подкладка, внешняя среда другой, высшей жизни, сами же по себе, поставленные как цель, лишены всякого положительного содержания и радикально неспособны дать какое-нибудь удовлетворение. По известному мифологическому

верованию многих народов, в одну таинственную летнюю ночь земля открывает все свои сокровища; но только мудрые, вещие люди, употребляющие магические силы для высоких целей познания и подчинения себе природы, получают эти сокровища и пользуются ими; те же, которые искали только этих вещественных сокровищ ради их самих, приносят домой, вместо воображаемого золота, только обгорелые уголья и навоз. Сокровища непосредственной жизни имеют цену лишь тогда, когда за ними таится безусловное содержание, когда над ними стоит безусловная цель. Если же это содержание, эта цель перестали существовать для человека, а интересы материальной жизни обнаружили между тем все свое ничтожество, то понятно, что ничего более не остается, кроме самоубийства.

Итак, м[илостивые] г[осудари] и г[осударыни], безусловно, необходимы для жизни человеческой убеждения и воззрения высшего порядка, т. е. такие, что разрешали бы существенные вопросы ума, вопросы об истине сущего, о смысле или разуме явлений, и вместе с тем удовлетворяли бы высшим требованиям воли, ставя безусловно цель для хотения, определяя верховную норму деятельности, давая внутреннее содержание всей жизни; необходимы, говорю я, такие общие воззрения, что разрешали бы те вопросы, удовлетворяли бы тем требованиям, которых не разрешают и которым не удовлетворяют ни непосредственная практическая жизнь, ни положительная наука. Такие общие воззрения, как известно, существовали и существуют, и притом в двух формах: религии и философии. Но тут представляется великое затруднение. Если нас и не должен останавливать тот для многих соблазнительный факт, что как религия, так и еще более философия лишены, по-видимому, всякого единства, представляясь в виде множества отдельных систем, не признающих друг друга; если это, говорю я, и не должно нас останавливать, потому что для более глубокого понимания уже давно открылось, что как все религиозные системы суть лишь различные, более или менее ограниченные фазисы одного и того же религиозного содержания, так равно и множественность философских систем есть лишь необходимое условие для последовательного и многостороннего развития одних и тех же умственных начал; если, таким образом, в высшем конкретном единстве исчезает кажущееся противоречие внутри религиозной сферы и внутри сферы философской, то, однако, все еще остается раздвоение между религией вообще и философией вообще, двойственность веры и разума. Правда, это раздвоение существовало не всегда. Так, чтобы не обращаться к слишком глубокой древности, можно вспомнить, что в лучшие времена христианства лучшие его представители соединяли искреннюю веру с философским глубокомыслием и не находили никакого противоречия между догматами своей религии и последними результатами тогдашней философии. Но такое счастливое единство не было продолжительно. Сначала сознание разума отделилось от религиозной веры, потом стало относиться к ней прямо отрицательно, враждебно. Этому разделению во внутренних началах жизни приблизительно соответствует и разделение во внешней жизни народов, разделение между так называемым образованным обществом, которое более или менее сознательно стало под знамя рассудочного просвещения, получающего свои высшие начала от философии, и между так называемым простым народом, который остался верен религиозному преданию. Теперь спрашивается: нормально ли это двоякое разделение? Одна русская литературно-научная школа — так называемые славянофилы — отвечала на это безусловно отрицательно. Признавая указанное разделение явлением вполне нормальным, каким-то историческим грехопадением, она требовала всецелого возвращения к первоначальному единству; требовала, чтобы личный разум совершенно отказался от своей самостоятельности в пользу общей религиозной веры и церковного предания. Теперь уже и противники славянофильства признали важные услуги, оказанные русской мысли представителями этой школы. Тем не менее, очевидно, что основные начала ее могут быть приняты лишь после коренного изменения. Со стороны теоретической, признавая все умственное развитие Запада явлением, безусловно, ненормальным, произвольным, это воззрение вносит колоссальную бессмыслицу во всемирную историю; со стороны же практической оно представляет неисполнимое требование возвратиться назад, к старому, давно пережитому. Но если должно, вопреки славянофильскому воззрению, признать западное развитие, т. е. данное историческое раздвоение разумного сознания и религиозной веры, законным произведением логической и исторической необходимости, то отсюда, очевидно, не следует, чтобы такое раздвоение было вечным абсолютным законом, чтобы философское сознание, по существу своему, противоречило религиозной вере. Действительно, мы находим, что

это раздвоение и противоречие есть нормальное явление, только как временное переходное состояние; что если разум, в известный момент своего развития, становится необходимо в отрицательное отношение к содержанию религиозной веры, то в дальнейшем ходе этого развития он с такою же необходимостью приходит к признанию тех начал, которые составляют сущность истинной религии. Мы видим, что та самая западная философия, которая прежде чуждалась всех религиозных начал или относилась к ним отрицательно, ныне, по внутренней необходимости своего развития, стала на такую точку зрения, которая требует положительного отношения к религии, вступила на такую почву, на которой возможно ее соединение с религией. И хотя это соединение еще не совершилось и весьма вероятно, что никогда не совершится в западной философии, но, тем не менее, весь предшествующий ход философского развития заставляет признать его последним результатом высший синтез философского познания и религиозной веры. Теперь же, когда этот результат еще не достигнут, он составляет необходимую, настоящую задачу философской мысли.

Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 1. М., 1989. Стр. 15–18.

* * *

Философия появляется лишь тогда, когда прежний общественный организм начинает разлагаться. Коренясь, таким образом, в раздвоении между отдельным *лицом* и *обществом*, философия тем самым есть начало распадения между *теорией* и *практикой*, между *школой* и *жизнью*. В самом деле, в области теоретической мысль философа имеет свое действительное значение и совершенную независимость; здесь мыслитель — полный господин: высказана мысль — сделано дело, ибо здесь мысль есть дело, есть все. Хотя совершенно естественно в философе желание, чтобы его мысль сделалась мыслью всех других, чтобы признанная им теоретическая истина стала общепризнанною, но если этого и не случится, то теоретическая истина ничего не теряет («а все-таки движется!»). В совершенно иное положение становится философ, вступая в область практическую, если он и здесь, в вопросах жизни, захочет действовать как философ, т. е. установлять общие начала и нормы деятельности, идеалы общественного строя. Очевидно, недостаточно высказать эти принципы и идеалы; должно перевести их в действительность, без этого они не имели бы смысла: *практическая* истина, остающаяся только в теории, есть непоследовательность. А между тем осуществить свои нравственные идеалы не во власти философа: вопросы практические суть дело личного интереса для всех, решение их зависит от общей воли, и, следовательно, здесь философ бессилен против народного большинства; чтобы что-нибудь сделать, он должен сначала ввести свои принципы в умы и воли этого большинства, а для этого ему нужно искоренить прежние, несогласные с его воззрениями верования народа; это же тем более трудно, что верования уже давно перешли в действительность, выразились в известных общественных формах, сильных своим фактическим значением и авторитетом давности, против которых одно философское убеждение — орудие слишком слабое. Невозможна для философской мысли двойная победа над народною верою, и над обусловленным этою верою общественным строем, — невозможна, пока эта вера сильна, этот строй крепок, а ослабить их прямым, непосредственным действием философское мышление не может. Ослабляются они лишь после многих веков исторического развития, а до тех пор философ, если не хочет быть мечтателем и утопистом, должен совсем отказаться от практических задач, совсем отделиться от народной веры и народной жизни и обратить свою деятельность исключительно на вопросы теоретические, иметь своим предметом существующее, лишь поскольку оно познается *мыслию*, а не поскольку производится *волею*. Таким образом, если вначале бессилие философского сознания перед волею масс, естественно, заставляет философию отказаться от вопросов жизни, то впоследствии уже самое чисто теоретическое свойство задач, разрешаемых философией, отвлеченный ее характер, лишает ее возможности иметь какое-нибудь значение в области практической, какое-нибудь влияние на жизнь народную.

Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 2. М., 1988. Стр. 91–92.

* * *

Итак, существенная особенность философского умозрения состоит в стремлении к безусловной *достоверности*, испытанной свободным и последовательным (до конца идущим) мышлением. Част-

ные науки, как издавна замечено философами, довольствуются достоверностью относительною, принимая без проверки те или другие предположения. Никакой физик не побуждается своими занятиями ставить и решать вопрос (о подлинной сущности вещества и о достоверности пространства, движения, внешнего мира вообще, в смысле бытия реального; он *предполагает* эту достоверность в силу общего мнения, которого частные ошибки он поправляет, не подвергая его, однако, генеральной ревизии. Точно так же историк самого критического направления, исследуя достоверность событий во временной жизни человечества, безотчетно принимает при этом ходячее понятие о времени как некой реальной среде, в которой возникают и исчезают исторические явления. Я не говорю о множестве других предположений, допускаемых без проверки всеми специальными науками.

Отличительный характер философии с этой стороны ясен и бесспорен. Частные науки в своем искании достоверной истины основываются на известных данных, принимаемых на веру как непреложные пределы, не допускающие дальнейшего умственного испытания (так, например, пространство для геометрии). Поэтому достоверность, достигаемая частными науками, непременно есть лишь условная, относительная и ограниченная. Философия, как дело свободной мысли, по существу своему не может связать себя такими пределами и стремится изначала к достоверности безусловной, или абсолютной. В этом она сходится с религией, которая также дорожит безусловною достоверностью утверждаемой ею истины; но религия полагает эту безусловность не в форму мышления, а в содержание веры. Религиозная вера в собственной своей стихии не заинтересована умственною проверкой своего содержания: она его утверждает с абсолютной уверенностью, как свыше данную или открытую истину. Философский ум не станет заранее отрицать этого откровения — это было бы предубеждением, несвойственным и недостойным здравой философии; но вместе с тем, если он даже находит предварительные основания в *пользу* религиозной истины, он не может, не отказываясь от себя, отказаться от своего права подвергнуть эти основания свободной проверке, отдать себе и другим ясный и последовательный отчет в том, а почему он принимает эту истину.

Соловьев В. С. Сочинения. В 2 т. Т. 1 М., 1988. Стр. 762–763.

С. Л. Франк

Греческое слово «философия» происходит от слов «ψιλειν» — любить и «σοφια» — мудрость. Буквально значит *любомудрие*.

К истории слова «философия». Впервые мы встречаем его у *Геродота* (V в. до Р. Х.), где Крез говорит посетившему его мудрецу Слону: «Я слышал, что ты, философствуя, ради приобретения знания исходил много стран». Здесь «философствовать» значит «любить знание, стремиться к мудрости». У *Фукидида* (конец V в.) Перикл в надгробной речи над павшими в бою афинянами говорит, прославляя афинскую культуру: «мы философствуем, не изнеживаясь», т. е. «мы предаемся умственной культуре, развиваем образование». У *Платона* (IV в.) мы встречаем слово «философия» в смысле, тождественном современному понятию науки, например, в выражении «геометрия и прочие философии». Вместе с тем у Платона мы встречаем указание, что *Сократ* любил употреблять слово «философия», как любомудрие, жажда знания, искание истины, противопоставляя его понятию мнимо-готового, законченного знания или мудрости (σοφια) софистов. У *Аристотеля* появляется термин «первая философия» в качестве основной или основополагающей науки, т. е. философии в современном смысле слова (или метафизики). В том смысле, в каком это слово употребляется теперь, оно вошло в употребление лишь в конце античной истории (в римско-эллинистическую эпоху).

Понятие философии. *Философия есть рационально или научно обоснованное учение о цельном мировоззрении.*

Цельное мировоззрение есть общее понимание мира и жизни, уяснение основных свойств и отношений бытия и постижение смысла человеческой жизни, т. е. назначения человека и места его в бытии. Зачатки такого цельного мировоззрения есть почти у каждого человека, но у большинства они имеются в форме непроверенных «убеждений» и «верований», слагающихся под влиянием жизненного опыта и мнений окружающей среды или опирающихся на авторитет догматической религии. В противоположность этому философия есть цельное мировоззрение, поскольку оно *научно обосновано*.

Что такое наука или научное знание? Оно не совпадает ни с книжной «ученостью», ни с знанием как таковым. С первой — потому что ученость есть уже плод накопления научного знания, которое, очевидно должно ей предшествовать: со вторым — потому, что то или иное

знание вообще (напр., техническое, или практически нужное для жизни) есть у всякого человека вообще, чем человек, как «homo sapiens», отличается от животного; научное же знание — далеко не у всякого. Существовали народы высокой культуры (напр., народы Древнего Востока — египтяне, вавилоняне, иудеи, финикияне), не имевшие, однако, никакой науки. Их знания (напр., технические, астрономические и др.) 1) передавались в течение веков от поколения к поколению без заметного сколько-нибудь быстрого развития; 2) считались неприкосновенными истинами, независимыми от мысли личности, и по большей части санкционировались религиозным авторитетом; 3) никогда не доказывались и не проверялись. Напротив, когда древние греки в конце VII и в начале VI в. до Р. Х. познакомились с этими знаниями, они быстро превратили их в настоящее научное знание (в первой философской или научной школе греков, так наз. школе милетских натурфилософов Фалеса и его преемников). А именно: 1) знание начало разрабатываться *бескорыстно*, как знание ради самого знания, без непосредственного отношения к жизненным нуждам, ради самой истины; 2) знание развивалось свободно, каждый мыслитель считал себя вправе самому доискиваться до истин, изменять и исправлять существующее знание, и потому греки в продолжение относительно небольшого времени, с VI по IV или III век, развили слабые зачатки знания в законченные и обширные науки (астрономия, геометрия, медицина, физика, биология, общественные знания); 3) знание доказывалось и проверялось, т. е. строилось *рационально,* в логически разработанной *системе* понятий. Поэтому мы говорим, что наука впервые в истории человечества родилась и развивалась в Древней Греции.

Итак, научное знание или *наука есть знание, осуществляемое путем свободного личного искания истины ради нее самой и логически обоснованное и приведенное в систему.*

Первоначально в Древней Греции в первых научных школах (милетской и ближайших других, к ней примыкавших) существовала только одна единая наука, охватывавшая все знание. Это было одновременно и естествознание во всей его полноте (учение о природе или мире, т. е. о явлениях астрономических, физических, метеорологических, биологических), и учение о человеке, его душе, смысле его жизни. Поэтому «философия» и «наука» в эту эпоху совпадали между собой. Позднее наступило разделение науки на ряд отдельных наук, т. е. разделение труда между научными исследователями. С этого момента выступает и философия, как особая наука. Так, Платон наряду с науками арифметикой, геометрией, астрономией устанавливает особую науку «диалектику», или «учение об идеях», тождественную понятию философии. Аристотель, изучавший самостоятельно множество специальных наук и отчасти их создавший (логику, физику, зоологию, ботанику, этику, эстетику), вводит, как мы уже видим, наряду с ними особую науку «первую философию», имеющую своим предметом учение о бытии вообще.

Каково же подлинное систематическое отношение между специальными науками и философией? Каков особый предмет философии как самостоятельной науки?

Часто думают, что научно обоснованное цельное мировоззрение можно приобрести путем изучения основных выводов всех наук[1], т.е. что то, что называется философией, есть лишь энциклопедия научного знания. Существует направление мыслей, так называемый *позитивизм*, которое так понимает философию, т. е. в сущности отрицает ее как самостоятельную науку. Так, «Курс положительной философии» Огюста Конта или «Синтетическая философия» Герберта Спенсера есть не что иное, как резюме главных выводов всех или некоторых важнейших специальных наук.

Это мнение опирается на мысль, что мир или бытие без остатка разделены на области изучения отдельных наук и что для философии как особой науки, поэтому не остается более особого предмета. Однако это мнение *ложно.*

1) Наука в настоящее время охватывает такое множество знаний, что фактически даже самые всеобъемлющие умы не в состоянии охватить всего существующего знания. Энциклопедия научного знания существует лишь в лице совокупности всех наук, совместно разрабатываемых множеством ученых, и вместиться в одно сознание не может.

2) Но, главное, если бы это даже было возможно, такая энциклопедия совсем не была бы философией как научно обоснованным

[1] Иногда даже думают, что какая-нибудь одна специальная наука даст цельное мировоззрение, напр., часто естествоиспытатели склонны думать, что приобрести мировоззрение можно изучением одного естествознания, и этот взгляд был распространен например в русской интеллигенции в 60-х годах XIX века (ср. тип Базарова в «Отцах и детях» Тургенева); или теперь часто думают, что цельное мировоззрение можно извлечь из изучения политической экономии. Но ясно, что всякая специальная наука знакомит нас только с частью мира и потому попытки построить на ее выводах мировоззрение всегда ложны в силу своей односторонности.

цельным мировоззрением. Сумма всех знаний есть только набор знаний, хаотически складывающийся в голове, а не цельное, т. е. систематическое, мировоззрение (так, изучив энциклопедический словарь во всех его томах, мы не приобретем никакого мировоззрения). Почему же это так?

Каждая специальная наука исходит из ряда особых посылок и понятий, которые она не проверяет, а берет в готовом виде как основу своей научной работы. Таковы понятия «причинная связь», «бытие», «субстанция», качество», «отношение» и т. п., посылки вроде того, что «каждое явление имеет свою причину» и т. п. Наряду с понятиями и посылками, общими всем или нескольким наукам, каждая наука имеет и свои особые, отдельные понятия и посылки, и часто посылки и понятия одной науки не только не совпадают с таковыми же другой науки, но даже как будто прямо им противоречат. Так, естествознание в настоящее время отвергает понятие «цели явлений» и ищет только внешние причины явлений, а обществоведение (напр., история, политическая экономия) не может обойтись без понятия цели, без телеологических объяснений (потому что всякое объяснение исторических явлений сводит их к каким-либо стремлениям людей). Физика исходит из понятий и предпосылок, которые совершенно чужды, напр., психологии. Если мы суммируем итоги отдельных наук, то они поэтому не уложатся в стройную непротиворечивую систему, а составят набор противоречивых суждений. Поэтому нужна особая наука, которая уясняет и проверяет высшие общие посылки и понятия все; специальных наук и таким образом создает систему цельной знания. Она уясняет, напр., что такое «причинная связь» вообще, как она возможна, какие виды ее могут быть в разных областях бытия, каково отношение между внешней причиной и целью и т. п. Такая наука и есть *философия*.

Иначе говоря: изучая цельное только в его частях, мы не познаем его, даже изучив все его части, ибо целое есть не простая сумма частей, а их *единство*, т. е. система отношений между частями. Так, пройдясь по всем улицам большого неизвестного нам города и осмотрев все его здания, мы не будем иметь ясного представления о городе в целом и можем в нем запутаться, так как не поймем его расположения, отношения между его частями; оно уяснится нам из изучения плана города или когда мы увидим весь город сразу, например с горы. То же и с бытием или миром в целом изучаемым отдельными науками. Последние изучают части его, не интересуясь их отношениями к другим частям. Философия же пытается познать бытие и жизнь именно как целое — предмет, не изучаемый никакой другой наукой.

Философия развивается, конечно, в теснейшей связи с развитием специальных наук. Последние как в своих выводах, так и в своих посылках дают ей конкретный материал, который она обрабатывает в систему цельного знания. Но она *не опирается* на выводы наук как на готовые истины, из которых она должна исходить, ибо ее задача, напротив, очистить и придать подлинно точную, т. е. научную, форму этим выводам, связав их в общую систему. Ибо никакое знание не может считаться готовым, законченным и достоверным, пока оно не сопоставлено с другими знаниями и не выражено в непротиворечивой универсальной системе знаний. Философия как учение о научно обоснованном мировоззрении есть, таким образом, самостоятельная наука, образующая и основу, и завершение всех частных или специальных наук.

Введение в философию в сжатом изложении. СПб., 1922. Стр. 3–7.

П. С. Юшкевич

О СУЩНОСТИ ФИЛОСОФИИ

1

Не помню, какой автор, сравнивая между собой античное и современное мировоззрения, заметил, что философия была наукой древних, а наука есть наша философия. Этим была правильно указана линия развития теоретической мысли, от произвольной и малообоснованной спекуляции ионийской натурфилософии до теперешнего точного знания с его широкими обобщениями и перспективами. Философия первоначально охватывала, действительно почти всю сферу теоретического знания. Но постепенно из нее стали выделяться и вести независимое существование различные частные науки, сначала такие точные, как математика, астрономия и пр., а затем — в XIX веке — и так называемые «науки о духе», наука права, психология, этика, эстетика и пр. И чем крепче становились на ноги и самостоятельнее делались эти отпрыски философии, тем более пустой и формальный характер принимала она сама, превращаясь в какую-то сморщенную, ненужную кожуру, лишь задерживающую развитие не разорвавших ее еще областей знания. При таком положении вещей естественно было

возникновение теории, утверждавшей, что философии предстоит раствориться в совокупности положительных наук, которая должна заменить прежние всеобъемлющие метафизические системы. Только за теорией познания (и логикой) оставлялись еще некоторые из старинных функций философии. Только она, наука о науке, должна была напоминать еще о былом величии науки наук, царственной науки о принципах сущего.

За последнее десятилетие этому учению о прогрессивном самоупразднении философии был нанесен сильный удар. Системная философия, оказывается, не хочет вовсе сойти с арены борьбы идей, но, наоборот, пытается обратно завоевать некоторые из уступленных ею позиций. Метафизические настроения неудержимо растут, и не только в среде профессиональных философов, но и в значительной сочувствующей им части образованного общества. Влиятельные мыслители открыто и при явном одобрении толпы поклонников объявляют науку низшим видом знания, скользящим только по поверхности явлений, и противопоставляют ей философию с ее познанием абсолютного и проникновением в сущность вещей.

Эта перемена в отношении к метафизике заставляет задать вопрос, правилен ли был прогноз теории, предсказывавшей конечное распадение и растворение философии в системе положительного знания. Нет ли в сложном явлении, называемом философией, такого осадка, такого неразложимого остатка, который не может быть впитан в себя точными науками и около которого периодически — по своим каким-то особенным законам — будут отлагаться толщи идей и образов, кристаллизуясь в разнообразные метафизические системы?

Можно, конечно, сказать, что наблюдаемый теперь рецидив метафизического умозрения представляет просто временное и преходящее явление, вызванное своими частными обстоятельствами: перед тем как свече потухнуть, светильня еще вспыхивает раз-другой ярким пламенем, но это только ускоряет момент ее окончательного погасания.

Однако допустимо и другое объяснение. Возможно ведь, что прав был Кант, когда сравнивал метафизику с рекой, которая labitur et labetur in omne volubilis aevum[1].

Возможно, что в человеческой душе есть какой-то спекулятивный фермент, который может быть временно связан и нейтрализован своим научным антагонистом, но который не может быть окончательно уничтожен и время от времени порождает эпохи метафизического брожения.

[1] течет и будет течь во всякий быстротекущий (мимолетный) век *(лат.)*.

Чтобы ответить на эти вопросы, приглядимся к характеру метафизического творчества и к его отличиям от научной деятельности.

2

Сравнивая научные истины с философскими, мы замечаем прежде всего следующую особенность: научные понятия если и не все поддаются мере и числу, то все, определенны и однозначны. У них резко очерченные контуры, ясный, отчетливый диск. Как ни трудно подчас определить такие понятия, как «материя», «сила», «энергия», но объем и охват их не вызывают никаких сомнений и не порождают никаких надежд. Они чисто познавательного типа. Материя есть материя, энергия есть энергия — и ничего больше: никакого другого, особенного смысла, отличного от логического с ними не связывается. Научные понятия — это сухие деловые бумаги, в которых каждое слово, каждый знак имеют свое, точно взвешенное и раз навсегда установленное значение.

Совсем иной характер носят философские понятия. Они какие-то мерцающие, точно звезды, то сжимающие свой пучок света, то снова разжимающие его. Они полны намеков и обетований: «сущее», «бытие», «становление» — это не сухие отвлеченные термины логики, это сложные символы, под которыми, помимо их прямого смысла, скрывается еще особенное богатое содержание. И если научное понятие можно сравнить с деловой бумагой, то философское похоже на поэтическое произведение с его метафорами и уподоблениями.

Эта расплывчатость, «мерцание» философских понятий, благодаря которому на строгий логический смысл их налагается еще какой-то другой – менее определенный, но чем-то более ценный и значительный, не есть случайный признак их, продукт недостаточного расчленения и обработки. Наоборот, это их существенная составная черта. Коренные философские понятия суть всегда понятия-образы, понятия-эмоции. Они двучленны, биполярны, как электрические термоэлементы, и достаточно обломать у них образно-эмоциональный конец, чтобы в них перестал течь философский ток и чтобы они превратились в немерцающие, с четкими контурами, термины науки.

Особенному характеру философских понятий соответствуют и специфические черты философии. Различие между философией и

наукой нередко объясняют тем, будто предметы исследования у них различны, будто философия направлена на общее, а наука — на частное, или же будто первая занимается абсолютной сущностью вещей, а вторая относительными явлениями и т. д. Дело, однако, не в этом. Наука занимается не только частным, но и обобщениями всяких родов и степеней, вплоть до высочайших, и нет оснований ставить ей в этом отношении какие бы то ни было границы и относить наиболее крупные обобщения к ведению философии. Точно так же если существует такой предмет познания, как «абсолютное», то он рано или поздно будет втянут в сферу научного анализа. Вообще все познаваемое — тем самым, что оно познаваемое, — является естественным достоянием науки.

Дуалистический разрез человеческой психики проходит не через сферу познания, деля ее на две разнокачественные области («абсолютное» познание и «относительное» и т. д.), а вне ее. И если что-нибудь стоит за границами науки, то или потому, что в рассматриваемом случае дело не идет вовсе о познании, или же потому, что оно идет не о нем одном только. Философию от науки отличает поэтому не предмет исследования, а то, что она не есть вовсе чистое познание и подходит к миру совсем иначе, чем наука. Ее корни заложены не в уме, а в нижних этажах душевной жизни, часто в глубине бессознательного.

Современная психология все больше и больше раскрывает перед нами сложную картину, представляемую нашим «я», огромную роль бессознательного в наших переживаниях, значение таких явлений, как раздвоение личности и пр. Теперешние исследователи стали внимательнее присматриваться к строению психики, стараясь различить поверхность ее оттого, что таится «на дне души» (как гласит название книжки одного сторонника Фрейда — Штекеля). Человек ведет, собственно говоря, два существования, резко отличных друг от друга, живет как бы в двух мирах: с одной стороны, в мире повседневной реальности, мире дел, социальных отношений, житейской прозы; с другой — в мире воображения, игры, мечты, являющемся как бы пережитком поры детства. Этот второй, внутренний, мир бывает обыкновенно оттеснен на задний план, атрофируясь у многих людей почти до степени зачатка. Их взрослое «я», своего рода социальная личина, поглощает у них почти без остатка интимную личность. К каждому из нас рано или поздно плотно пристает какая-нибудь социальная маска из богатого запаса их, имеющегося в данном обществе, и каждый более или менее добросовестно играет ту роль, которая досталась ему в пьесе общественной жизни: роль купца, врача, инженера, писателя, любящего отца, супруга и т. д. Иной так срастается с этой своей ролью, что уходит из жизни в полном неведении того, что он был собственно не собой, а социальным манекеном, ходячим воплощением некоторой категории коллективной жизни. Других же только житейская катастрофа выбивает из колеи профессионального автоматизма, и тогда они вдруг с изумлением оглядываются на себя и окружающих, точно сомнамбула, пробужденный из своего странного состояния и увидевший себя в какой-то незнакомой обстановке.

У этого ключа интимной личности и питается философское миросозерцание, строя над данной нам эмпирической действительностью, миром строгой науки и обычной социальной жизни другую, надэмпирическую действительность, особенное царство необычного и значительного. Двойственность душевной жизни — противоположность «я» известной профессии или социальной функции и «я» глубокого, потаенного, сотканного из грез, воспоминаний, тоски по необыкновенному и концентрирующего в себе всю сущность личности — выносится наружу в виде дуализма двух миров: относительного и обыденного мира опыта и абсолютного, преображенного мира метафизической спекуляции.

Потребность в ином, в отличном от привычных впечатлений глубоко заложена в человеке, и чем выше уровень культуры, тем настойчивее делается она и тем многообразнее способы ее удовлетворения. Преображение действительности совершается в различных, имеющих неодинаковую ценность и значение, идеологических формах. Наиболее простая и прозрачная из них — это эстетическая идеализация, «лчарованье красных вымыслов», дающее человеку временное забвение от грубой обычности.

Как океан объемлет шар земной;
Так наша жизнь кругом объята снами;
Настанет ночь, и звучными волнами
Стихия бьет о берег свой.

Тютчев

«Сны» поэтического вымысла — это «преображение на миг», чистая игра, это волшебное покрывало Майи, наброшенное на мгновение на повседневность и сейчас же убранное с нее.

«Творимой легенде» поэзии противоположно в своей коренной серьезности религиозное устремление, возносящее над земной юдолью иной, горний мир, неизмеримо более высокий и вечный. Религиозное чувство дало человечеству в мистическом экстазе наиболее глубокую индивидуальную форму, а в праздничном настроении наиболее яркую социальную форму преображения действительности — преображения, воспринимаемого не как иллюзия, не как игра, а как самая истинная и подлинная реальность.

Наконец, промежуточное место между поэзией и религией занимает метафизическая спекуляция, противопоставляющая великое, самодовлеющее, мировое «Все» незаконченному и всегда обусловленному миру науки. Позади видимого нами порядка явлений философская интуиция находит другой, с какими-то особенными связями, немногочисленными, туманными, но в своей туманности говорящими тем убедительнее чувству и воображению. Деловой и безразличный текст свитка бытия как бы скрывает за собой другой, важный и нужный, написанный «химическими» чернилами и обнаруживающийся лишь под действием жара интимного «я». Под согревающими лучами этого «я» мир словно просветлевает: суровые, твердые очертания его смягчаются, легко раскрываясь для охваченной чувством космического личности.

В философском миросозерцании происходит приобщение внутренней личности, разбившей оковы социального автоматизма, к мировому целому. Лицом к лицу здесь становятся «я» и Вселенная. Как ни проблематично это представление о Вселенной, как ни призрачно со строго логической точки зрения, но на известной ступени развития оно неизбежно возникает как идеальное продолжение и идеальная квинтэссенция окружающего мира. Стирая все грани и межи, забывая все частности и дробления, установленные требованиями жизни и науки, человек словно обводит одним широким жестом вокруг себя, объединяя в одно неразрывное, компактное целое бесчисленные формы чувственного мира и спрашивая: «Что есть Все, захваченное этим жестом? какое место занимаю в нем я. Не я — купец, воин или другой какой-нибудь занумерованный и заэтикетированный член общества, а я во всей совокупности своих сокровенных помыслов и желаний, я, говорящий как равный с равным, со Вселенной?».

Раз возникши в человеческой истории, этот вопрос не может быть уже вычеркнут из нее, как бы убедительно ни доказывали логическую несостоятельность образования понятия «Все» и неправомерность оперирования им. Ведь «Все» метафизики есть лишь своеобразная проекция наружу интимного «я». И пока не иссякнет в человечестве этот внутренний источник интимности, не прекратится и процесс отбрасывания на экране Вселенной «я».

«Все» философии не есть результат простого суммирования частных мировых систем, сперва земли, потом солнца с планетами, звезд, туманностей и т. д. Сколько бы звезд и туманностей мы ни слагали между собой, как бы далеко в глубь пространства ни проникали наши телескопы и спектроскопы, мы все еще не покидаем плоскости чисто научного рассмотрения вещей. «Все» отличается от различных конечных вселенных, открываемых одна за другой положительной наукой, не количественно, а качественно. В порядке «Всего» явления приобретают совсем иного рода значение и значительность, чем в порядке тех или иных мировых систем, подобно тому, как события личной жизни получают иное освещение с точки зрения интимного «я», чем «я» обычного. Периферическое рассмотрение вещей уступает здесь место рассмотрению их как бы из мирового центра. Человек чувствует себя песчинкой на земле, атомом — в солнечной системе и еще более мелкой единицей по отношению к звездному миру. Чем более объемлющие системы мы станем брать, тем ничтожнее будет удельный вес личности. Казалось бы, что в пределе должна получиться бесконечно малая дробь. И, однако лишь только *мы* переходим к этому пределу и противопоставляем человеку мировое «Все», как рассматриваемое отношение резко меняется: из дифференциала личность становится вдруг значащей величиной, величиной того же порядка, что и мировое целое. Это ясно показывает нелогический, иррациональный характер понятия «Все», которое и дорого человеку именно этой своей иррациональностью. Неистребимый антропоцентризм человеческой природы, изгнанный из области положительного знания, нашел себе тем более неприступную позицию в самом сердце философского размышления о мире.

Философия есть размышление о вещах sub specie[1] *«Всего»*. «Все» есть основное понятие ее, оно — подлежащее — явное или неявное — всех философских суждений. И своеобразный характер этого наполовину логического, наполовину эстетического понятия отражается на всех тех сказуемых, которые соединяются с ним. В гераклитовском

[1] с точки зрения *(лат.)*.

«все течет» идея «течения» вовсе не равнозначаща научному понятию движения, процесса, изменения: она есть все это плюс еще некоторый образно-эмоциональный комплекс, содержащий в себе, например, образ реки — «реки жизни», «реки времен» — и ряд ассоциирующихся с этим — то грустных, то радостных, в зависимости от темперамента, — чувств и настроений. Точно так же в парменидовском: «бытие (т. е. Все) едино» идея единства не совпадает с монизмом положительной науки. Единство сущего постигается здесь как что-то сбивающее все явления мира в одну твердую, неразрушимую, однородную массу, которая не терпит рядом с собой никаких особенностей, никаких раздельностей. Изменение изгнано из мира. «Все», такое энергичное, развивавшее такую кипучую и неустанную деятельность у Гераклита, наслаждается у Парменида вечным блаженным отдыхом. В вещах нет известной вражды, как учил эфесский мудрец. Наоборот, все вещи солидарны, связаны между собой, соединены. И даже нет собственно вещей, а есть только одна умиротворяющая, беззвездная ночь бытия, в которую грезится так легко и беззаботно.

Два порядка существуют в мире, два различных текста чередуются в нем для направленного на целое взора. Но внутреннее «я» не только проявляет тайный смысл сущего; оно, собственно, продиктовывает и весь текст этой тайнописи. Там, где один мыслитель находит непрерывное движение и изменение, там другой видит лишь молчаливый, замкнутый в себе покой. Для одного сущность вещей — это стройный мир ясных и вечных идей; другой чувствует под поверхностной корой феноменального мира могучее устремление и ропот рвущейся к жизни воли. «Все» является предметом самых разнообразных толкований. Общее подлежащее всех философских суждений, оно соединяется с различными, нередко прямо противоположными и исключающими друг друга сказуемыми.

Здесь совершается второе логическое грехопадение философии. Объединив сперва все явления мира в одно неопределенно-собирательное «Все», философы начинают затем толковать это «Все» в терминах некоторого частного образа, одного из элементов «Всего» (в терминах «течения», «единого», «воли», «идеи» и т. д.). *Философия, таким образом, есть не только размышление о вещах sub specie «Всего», но и размышление обо «Всем» sub specie какой-нибудь отдельной вещи.*

Не следует, однако, представлять себе эти выделяемые анализом моменты философского умозрения как два отличных и раздельных во времени акта, причем сперва образуется подлежащее философии — понятие «Всего», а затем подыскивается к нему то или иное сказуемое (тот или иной частный образ, с которым отождествляется «Все»). Оба эти момента даны одновременно в том нераздельном и неразрывном переживании, каким является философское видение мира.

В каждом из нас находится зародыш философа, каждый из нас способен в известные моменты своей жизни подняться над уровнем обычного, раздробленного существования и окинуть одним всеохватывающим взглядом доступную ему сумму сущего. Философы отличаются только особенной повышенностью этого космического чувства, особенной яркостью и постоянством его и лишь затем уже диалектической сноровкой, позволяющей им развернуть в обширные логические системы немногочисленные элементы их первичной интуиции. Но в основе у всех — как у философов-творцов, так и у тех «философов на миг», какими являются обыкновенные люди, — лежит один и тот же простой акт интуиции «Всего», в котором наше интимное «я» становится, выражаясь словами Тютчева, на миг причастным «божески-всемирной жизни». Философия есть исповедь интимного «я», принявшая форму повествования о мировом «Всем».

3

Выраженная в терминах логики, философская интуиция сводится к нагромождению двух ошибок: сперва образуется проблематическое понятие «Всего», а затем ставится знак равенства между этим всеобъемлющим целым и некоторой частью его. Было бы неверно думать, будто понятие «Всего» исполняет здесь такую же функцию, какую исполняют в математике мнимые величины, которые в конце концов сокращаются друг с другом и дают после всех выкладок вполне реальный и ценный результат. «Все» не играет вовсе вспомогательной роли такого промежуточного, уничтожающегося сам с собой термина. Оно не прикрывает собой других, более рациональных понятий: скорее наоборот, многие коренные философские понятия (как, например, «абсолютное», «сущность» и пр.) представляют собой замаскированные формы «Всего» (хотя, конечно, в образовании их принимают участие и другие мотивы).

Внутренние противоречия, присущие составным элементам философской спекуляции, показывают, что мы имеем здесь дело не с чисто познавательным актом. Внешне это сказывается в бесконечной

пестроте и разноголосице философских систем, разноголосице, обнаруживающейся не только во времени — в смене различных взглядов и теорий, — но и в пространстве, в одновременной наличности несходных и нередко противоположных учений.

За последние годы под влиянием исходящей от прагматизма критики, вокруг понятия истины загорелся ожесточенный спор. Какую бы позицию ни занять в этом споре, одно во всяком случае должно быть бесспорно — именно, что познание, направленное на истину, характеризуется тенденцией к однозначности. Познание центростремительно. С какой бы точки научной периферии ни начали свою работу различные исследователи, в своем поступательном движении они непременно сближаются между собою. Эволюция положительного знания — это движение сближения, схождения. Возможно, что этот процесс сближения и выравнивания научных теорий — бесконечный, неспособный никогда реализоваться вполне. Но он протекает всегда в одном направлении, по одному уклону. Эволюция науки, пользуясь математическим сравнением, представляет сходящийся бесконечный ряд.

Совсем иную картину представляет история философии. Здесь вовсе не наблюдается тенденция к объединению взглядов и к схождению. Скорее можно даже отметить известное стремление к расхождению. Время приносит с собой — правда, крайне редко — новые точки зрения на сущее, между тем как почти ни одно из выдвинутых когда-нибудь философских учений не теряется бесповоротно. Ветшает форма их, меняется диалектическое обоснование, но по существу все прошлое философии стоит тут же, у порога настоящего, как живая современность. Гераклит и Платон, Кант и Гегель — это не просто история, это — самая настоящая актуальность, если не всегда de facto[1], то всегда de jure[2]. Ни в какой другой науке история самой науки не играет такой исключительно важной, почти заслоняющей все остальное роли, как в философии. Этот чрезмерный историзм вырастает за счет объективно познавательного значения философии, превращающейся в богатейший музей миросозерцании.

Могут сказать, что, взятая сама по себе, картина вечной философской неурядицы не представляет решающего аргумента против научно-познавательного значения философии. История мысли знает

[1] фактически *(лат.)*.
[2] юридически *(лат.)*.

немало проблем, выжидавших столетия и даже тысячелетия своего решения. Почему не допустить, что проблема философии относится к этому же типу и что в будущем — рано или поздно удастся разрешить вековую загадку ее и выработать мировоззрение, которое прогрессивно объединит умы так, как объединяет какая-нибудь общезначимая научная теория?

Но возражение это покоится на недоразумении. Стремиться к единой, имеющей принудительность объективного знания метафизической доктрине значит проглядывать особенности структуры философии, совсем не сходной со строением науки. В философии следует отличать ядро ее, философскую интуицию, питающуюся у источника нашего интимного «я», и ее оболочку, философскую надстройку познавательного типа, призванную выявить и оправдать эту интуицию. Наукообразность этой надстройки создает иллюзию о научном характере вообще философии. Между тем если философская интуиция и не может в конце концов не принять формы некоторой логической системы, т. е. чего-то общезначимого (об этом речь будет ниже), то все же система эта неразрывно связана со своей исходной интуицией, пригнана по мерке ее. Объединение философии следовало бы поэтому начинать не с верхушек, а с корней, т. е. надо было бы свести различные интуиции друг к другу, а затем к одной основной, универсальной интуиции, из которой и должна была бы вылупиться единая для всех философия.

Но рассчитывать на такое слияние интуиции значит представлять себе чересчур упрощенно наш внутренний мир. Это, по существу, все равно, что думать, будто наступит такая пора, когда у всех людей станет одинаковый темперамент или будто все роды художественной литературы заменятся каким-нибудь одним из них, за исключением всех прочих. Гете и Байрон несводимы друг к другу; Гомера и Гейне нельзя слить в каком-то одном, высшем, поэтическом прозрении. А если бы это даже и было возможно, то это было бы не плюсом, а минусом и представляло бы не умножение, а расточение богатства человеческого духа. Нам в известном поэте ценен его индивидуальный, особенный, неразложимый подход к явлениям; в другом поэте мы любим тоже лишь его собственную, совершенно отличную, не повторяющую первого манеру видеть вещи, — и мы вовсе не желаем арифметической средней из них, в которой бы погашались наиболее ценные для нас стороны их творчества.

То же самое приходится сказать и о философской интуиции. Парменидовское видение застывшего в своем покое Всеединства не имеет ничего общего с гераклитовским учением о вечном мировом потоке: обе эти концепции исключают друг друга так, как исключают взаимно друг друга спокойный, созерцательный характер и неугомонный, тревожный, ищущий всегда перемены и движения темперамент. И нет нужды вовсе, чтобы стерлось различие между этими интуициями, как нет нужды в том, чтобы все общество превратилось в одних бесстрастных созерцателей или в одних вечно подвижных сангвиников. «В дому Отца Моего обителей много». У человечества тоже много философских обителей, и это-то и составляет одну из красот человеческого существования.

Когда дело касается искусства, то, разумеется, все соглашаются с неизбежностью и желательностью разнообразных художественных реакций. Всякий чувствует, как скучен и монотонен был бы мир поэзии, в котором царил бы исключительно величественный пантеизм Гете и откуда, были бы изгнаны иронизирующий над собой лиризм Гейне, отчаяние Леопарди, страсть Байрона. Но лишь только речь заходит о философии, как отношение обыкновенно радикально изменяется, и даже у таких мыслителей, которые отводят философии место между наукой и искусством и которые видят сущность философии в своеобразной интуиции. Над нами здесь властна интеллектуалистическая иллюзия, в силу которой философии приписываются познавательные функции, — иллюзия, взращенная отчасти историей философии и ее тесной связью с развитием положительного знания, но коренящаяся главным образом в самих психологических источниках философского творчества.

В основе философской спекуляции лежит всегда, как мы видели, суждение, отождествляющее «Все» с некоторым составным элементом его. Суждение это, в котором целое равно части, логически несостоятельно, но в этом именно ошибочном равенстве и заключается в известном смысле весь raison d'etre[1] философии. «Все», заключающее в необъятном лоне своем все предикаты, не может быть, разумеется, полномерно выражено ни одним из них. Логически правильное суждение свелось бы здесь к одной колоссальной тавтологии: «Все есть Все», и собственно в эту тавтологию должны неизбежно упереться те, кто мечтает об универсальной, объединяющей все прочие интуиции. От бессодержательного тожесловия здесь спасает только логическая ошибка, тот плодотворный философский дальтонизм и односторонность, благодаря которым из мирового целого с силой выхватывается один элемент его, превращаемый в представителя и символ всего бытия. Вся философия построена в известном смысле на тропе из теории словесности, носящем название синекдохи. И — при проникающем философию логическом противоречии — она и понятна только как своеобразная эстетическая реакция на мировое целое. Философская интуиция есть в этом отношении одна гигантская метафора.

Но метафора эта отличается от образов художественного творчества одной существенной чертой: своей устойчивостью и постоянством. Как мне уже пришлось выразиться в другом месте, «поэт ветрен и легкомыслен в своих художественных видениях, он Дон Жуан всех метафор. Философ же — это поэт, неизменно верный и преданный раз выбранному им образу, «рыцарь бледный и печальный» своего мирового тропа». Интуиция философа имеет силу и убедительность навязчивой идеи, своего рода идиосинкразии. Философский образ мира не носит внешнего и случайного характера, как тот или иной художественный образ: он властен и принудителен, как властен над личностью ее темперамент, заставляющий ее видеть вещи в том или ином освещении, как властно над загипнотизированным полученное им внушение.

Неизменность философского образа мира не может не порождать уверенности в его действительном, а не только метафорическом, переносном значении. Это чувство уверенности находит себе еще новое подкрепление в том богатом эмоциональном содержании, которое связано с иносказанием философии, говорящим не только воображению, но и сердцу. С проникающим ее переживанием реальности философия так же близка к религии, как к поэзии. Философская интуиция не есть вовсе бесстрастное эстетическое созерцание сущего. Она напоминает скорее состояние перелома и обращения — своего рода кризис интимного «я», разламывающего рамки автоматизма повседневного отношения к миру. Кризис огромного значения для личности, так как, судя обо «Всем», человек производит, по существу, суд над самим собой. Поэтому хотя «Все» представляет обобщение скорее художественного типа, чем логического, но отношение к нему не может быть чисто эстетическим. Иллюзия понимания и познания здесь непреодолима, как непреодолима она, например, у человека,

[1] право на существование, разумное основание: смысл *(франц.)*.

испытавшего большие разочарования и уверенного в том, что он знает — именно объективно знает — настоящую цену жизни с ее обманчивым блеском и мишурой. Насыщенная этим чувством объективной реальности, философская интуиция непременно будет искать своего воплощения в стройную логическую систему. Ведь гераклитовцу не просто представляется, что бытие можно уподобить потоку — в каждое мгновение по существу иному, но кажущемуся одним и тем же, — он это чувствует всем своим существом, он это непоколебимо знает — да, собственно, одно это и знает, — и он знает, далее, как эта точка зрения меняет все отношение к вещам, создает иную перспективу сущего, — и, понятно, он станет терпеливо расчленять данные наблюдения на их составные элементы, будет подбирать аргумент к аргументу, накоплять одно свидетельство опыта за другим, чтобы превратить свое внутреннее прозрение, свое предчувствие и предвосхищение в несокрушимое и осязательное для всех знание. То же самое происходит и в других случаях: единая струя первичного видения вселенной разбивается при соприкосновении с миром высказывания на мириады радужных брызг философской аргументации.

Философия не наука, но только наукообразна. Между областью строгого доказательства и сферой чистого вымысла и чувства есть обширная промежуточная область различных идеологий, полу-знания. полу-поэзии, полу-мысли, полу-чувства. Царство этих идеологических образований все растет и усложняется: публицистика, художественная критика, литературная критика и пр. занимают все более и более значительное место в идейном творчестве человека. И в этом царстве, в средоточии его, находится философия, как высочайшая из идеологий, направленная не на те или иные частные проблемы, а на проблему мира в его целом. Философское миросозерцание не может не быть идеологией, не может превратиться в одну чистую космическую поэзию. Гете не заменит нам Спинозы, а Леопарди — Шопенгауэра. Философская интуиция, лишенная логического основания и оправдания, становится чем-то бесформенным и протекающим сквозь пальцы, как морская звезда, извлеченная из водной стихии. Как ни сомнительна логика философской системы, но только она придает идейную консистенцию питающей ее интуиции и создает основу для заражающего действия последней. Если это и парадокс, то парадокс, коренящийся в самом существе идеологического творчества с его своеобразным переплетением чувственных и познавательных элементов.

Различные философские системы, несмотря на их наукообразность, несводимы друг к другу. В этом отношении их можно уподобить тем многочисленным не-эвклидовым геометриям, которые создала наука XIX в. Новейшая математика показала, что можно, исходя из различных посылок, построить ряд обширных дедуктивных систем, логически одинаково правомерных, но приводящих к совершенно несходным результатам. Вопрос о том, какая из этих геометрий истиннее, утрачивает всякий смысл. В формальном отношении, т. е. применительно к своим посылкам, они одинаково истинны. Выбор же той или другой из них определяется практическими соображениями целесообразности.

То же самое можно в известном смысле сказать о философских системах. Все они представляют более или менее замкнутые идейные целые, истинные лишь применительно к своим исходным посылкам, т. е. к тем несводимым друг к другу видениям мира, которые, подобно характерам или темпераментам, проводят резкие грани между людьми. Философские системы истинны не по отношению к миру, а по отношению к известным типам реакции на вселенную. И цель их не объединить в общезначимом познании всех людей, но выразить возможно последовательнее, полнее и стройнее эти типические, дифференцирующие людей отношения к совокупности сущего.

Философские понятия, сказал я выше, биполярны. Обломайте у них образно-эмоциональный полюс, и вы превратите их в точные понятия науки. Лишите их полюса логического — и перед вами окажутся художественные образы, окрашенные в особый чувственный тон. И в том, и в другом случае получаются вполне длительные результаты: наука, с одной стороны, поэзия — с другой. Но зато утрачивается своеобразный синтез их, то как будто неустойчивое, а на самом деле необыкновенно стойкое и упорное соединение их, каким оказалось в истории мысли философское миросозерцание.

4

Идеологический характер философии, ее глубокая связь с миром чувств и настроений объясняет и ее исторические судьбы, своеобразный характер ее развития, не укладывающегося в такой прямолинейный ряд, как эволюция науки. Точное знание приобрело в целом такую независимость от движущих сил общественной жизни, что его развитие определяется — если не во всем, то в основном — его

собственной, внутренней закономерностью. Состояние науки в любой данный момент зависит от ее состояния в предшествующий момент, является, как говорят математики, функцией прошлого науки. Состояние же философии в известную эпоху является функцией не только ее состояния в предыдущую эпоху, но и социальных отношений в их целом.

Правда, в развитии философии наблюдается и некоторого рода собственная закономерность — например, приблизительно регулярная смена эпох «реалистических» и эпох «романтических» и пр., — но наличность подобных формальных циклов только подтверждает мысль о непознавательном характере философии. Эволюция знания всегда поступательная. Она никогда не приводит науку к раз пройденным ступеням. Траектория движения здесь никогда не пересекает самой себя. Круговые же формы развитие и маятникообразное движение характерны для эволюции искусства и различных идеологий. К этому же типу относится, очевидно и развитие философии.

Бывают эпохи равнодушия к философским вопросам — эпохи вообще не худшие в истории народов. Общественная жизнь может тогда быть кипучей и яркой во всех ее проявлениях: экономическая и политическая деятельность может быть высоко напряжена; научное и художественное творчество может бить ключом. Но в обществе нет потребности в рефлексии и самоанализе, в нем не чувствуется общей неудовлетворенности и сомнения в ходе жизни в ее целом. Жизнь течет — бурная или тихая, — но уверенная в себе и в своих целях, раздробленная в своих специальностях и профессиях, как река, разбившаяся при впадении в море на ряд отдельных рукавов. Но вот — в результате ли какой-нибудь общественной катастрофы или незаметным молекулярным процессом социальных изменений — вносится какая-то новая струя в прочно налаженный, по-видимому, строй мыслей и настроений. Прежняя уверенность и непосредственность, создававшаяся автоматизмом привычных мыслей, чувств, жестов, разрушается. Происходит какая-то заминка и неожиданный перерыв в правильном течении жизни.

Это — состояние, напоминающее моменты душевного кризиса у отдельной личности, когда человек как бы останавливается внезапно в беге жизни, охваченный вдруг оторопью и сомнением в нужности и значительности всего того, что он делал до сих пор. Жизнь начинает представляться каким-то механическим сцеплением отдельных, худо прилаженных частей. В ней нет центрального светила, нет того, что бы оправдывало и освящало отдельные моменты ее. Вся перспектива чувств и настроений меняется. Со дна души поднимается возмущение против автоматизма прежнего существования, против машинообразного характера его. В свои права вступает интимное «я» с новой расценкой всех фактов жизни и его особенными требованиями, с извечной тоской человека по утверждению себя в этом мире движения и изменения. Человек как бы собирает себя, стягивает все щупальца духа своего, жадно направленные на соблазны внешнего мира, в одну внутреннюю точку.

Такие же моменты раздумья и собирания переживают время от времени и идейно руководящие слои общества. Крупное национальное бедствие, крушение идеала, к которому стремились ряд поколений одно за другим, предчувствие нарастающего социального катаклизма — все это способно вызвать глубокие потрясения в общественной психике, и в особенности в психике тех идеологических элементов общества, которые являются как бы его «я». Эти кризисы интеллигентских настроений обыкновенно сопровождаются или выражаются в форме философского искательства. Философия здесь призывается лечить раны, нанесенные суровой действительностью, от нее требуют ответа на новые возникшие запросы жизни. Каким-то странным процессом душевной химии различные частные и специальные вопросы общественной жизни принимают несвойственную *им* форму философских проблем. И если социальные и политические злобы дня — по своеобразной иллюзии, делающей в это время из философии высшую и решающую инстанцию,— превращаются в вопросы вечности, то и, обратно, вопросы вечности превращаются в злобу дня. Все интересуются философией, входящей вдруг в моду, подобно какому-нибудь новому литературному или художественному течению. В эти моменты переполняются малолюдные обыкновенно аудитории профессоров философии. Мелкий, почти высохший ручеек интереса к университетскому любомудрию превращается в бурный, многоводный поток, стремительно захватывающий всех и все. Философия — эта совлекательница масок — становится теперь своего рода маской, прикрывающей процесс линяния и превращения общественных идеалов.

Может показаться, что последние замечания противоречат характеристике философского миросозерцания, данной выше. Как, спросят, интимное может стать модным? Каким образом, то глубоко лич-

ное, что лежит в основе философии, способно связываться с потребностями эпохи и служить для выражения известных социальных отношений?

Для разрешения этого кажущегося противоречия можно было бы прежде всего указать на роль статистической закономерности. Если количество преступлений, совершаемых в данном обществе, если число самоубийств, даже число писем, отправляемых без адреса, и пр. обнаруживает такую удивительную правильность, то естественно ожидать, что социальный момент скажется и в тех интимных переживаниях, которые характеризуют существо философии. В известную эпоху личности будут стихийно тяготеть к позитивизму, в другую — к идеализму, в третью — перед нами будет период философского индифферентизма и т. д.

Но в действительности здесь обнаруживает свое влияние не один только закон больших чисел, в силу которого более или менее значительные группы отдельных личностей должны в данном обществе реагировать сходным образом на окружающий мир. Между людьми с одинаковым философским миросозерцанием более тесная и внутренняя связь, чем между лицами, забывающими надписать местопребывание адресата, или другими разрозненными субъектами статистических средних. Между ними существует еще связь социального внушения.

Общественную жизнь в ее различных повторяющихся формах можно, вместе с Тардом, рассматривать как обширнейшую систему или даже целый ряд систем, подражаний. Но подражания бывают различных родов. Есть подражание-привычка, подражание-рефлекс, совершающееся чисто механически, без всякого внутреннего усилия и сопротивления, без всякой симпатии и заинтересованности. Из таких машинальных подражаний состоит значительнейшая часть общественной жизни в ее сложившейся структуре, в ее обычаях, нравах и пр. Всякий человек старается говорить так, «как все», вести себя так, «как все», устроить свое существование «по-людски», т. е. так, «как все», и т. д. Все эти акты обыденной жизни имеют свой средний, нормальный цикл протекания, до того типичный, что он принимает чисто рефлекторный характер. Подобно тому, как акт зевания порождает у окружающих непроизвольный позыв к зевоте, подобно этому и так же почти непроизвольно, автоматически, человек выбирает какую-нибудь профессию, устраивается, приобретает обстановку, полагающуюся по этой профессии, обзаводится семьей и т. д.

Но бывают подражания-внушения, подражания-заражения, когда на психику человека властно накладывает свою руку чужая воля, чужая идея, чужое чувство. Это уже не простой механизм или рефлекс, это — отклик души душе. Сюда относятся такие явления, как религиозные движения, различные психические заразы и эпидемии и многочисленные ослабленные формы идеологического гипноза, постепенными ступенями опускающиеся до уровня простой моды. Если подражание-рефлекс питается традиционным, автоматическим, безличным, то подражание-внушение живет новым, волевым, глубоко личным. Законодателем в первом случае является «весь свет»; для второго случая особенно типичен пророк, реформатор, исключительная личность. И чем исключительнее и своеобразнее личность, чем больше от внутреннего своего «я» она вкладывает в свое дело, тем влияние ее огромнее.

Механизм социального внушения и лежит в основе того парадокса идеологий, благодаря которому личное, интимное может принимать характер общественно-симптоматического. Вообще личное не есть что-то an und fur sich[1] противоположное социальному и исключающее его. Наоборот, во многих случаях личное и общественное естественно дополняют друг друга. Так, некоторые интенсивнейшие личные переживания (как, например, переживания мистиков) являются продолжением внутри индивидуальности и сгущением рассеянных в обществе религиозных чувств. Религиозный гений с этой точки зрения является своего рода собирательным фокусом социально-психической энергии, которую он, в свою очередь, излучает затем в потоках исходящего от него социального внушения. Это относится не только к религии, а и вообще к идеологии и, следовательно, к философскому мировоззрению, являющемуся собственно обмирщенной, светской формой религиозного отношения к миру. Интимное философии может поэтому, без всякой тени внутреннего противоречия, принимать облик общественно значимого, превращаясь даже на окраине социального интереса в нечто злободневное и модное.

Психическая зараза, как и физическая, требует для проявления себя не только присутствия «болезнетворных» агентов, но и наличности предрасположения, восприимчивости к заражению. Заботу об этом берет на себя тот «статистический» социальный момент, о кото-

[1] к себе и для себя *(нем.)*.

ром я говорил выше. В обществе в любую эпоху имеются «бациллы» позитивистского отношения к миру или романтического, и т. д.; для расцвета же того или иного мировоззрения нужна главным образом подготовленная к этому почва социальных отношений. Раз почва возделана, то и без гениальной личности образуется поток соответственного идеологического внушения. За отсутствием больших пророков эпоха создает себе пророков малых. Роль гениев берут на себя большие и малые таланты. Худо ли, хорошо ли, но изменения в социальной психике находят себе все-таки надлежащее идеологическое — и в частности философское — выражение.

Мы видим, таким образом, что судьбы философии определяются взаимоотношениями трех различных факторов. Момент индивидуально-психологический (характерологический) дает ту сравнительно постоянную и, во всяком случае, крайне медленно изменяющуюся совокупность интуиции, из которой развертывается пестрый клубок философских систем. Общее состояние и уровень науки определяют очертания тех логических построений, которые воздвигаются на основе этих интуиций. Наконец, социальный момент приносит с собой отбор тех или иных реакций на сущее, характерный для известной эпохи.

Из этих трех факторов для перипетий исторического странствия философии особенно важны первый и последний. Если философская интуиция и не может обойтись без облегающей ее и укрывающей теоретической надстройки, то все же эта последняя похожа скорее на раковину, в которой поселяется краб-отшельник, чем на тело, неразрывно связанное, с душой. За время своего существования любая философская интуиция успела перебывать не в одном таком твердом логическом домике.

Что касается фактора характерологического, то он, в общем, должен представлять величину постоянную. В любую историческую эпоху имеются, надо думать, всевозможные типы отношения к сущему, смешанные, вероятно, даже приблизительно в той же самой пропорции. Одинаково ли хорошо вооружены в борьбе за существование люди, скажем, романтического склада духа или люди позитивистского типа мышления, имеет ли место биологический отбор миросозерцательных реакций — ответить на этот вопрос я не берусь. Но зато, несомненно, действует социальный отбор, давая в различные эпохи торжество тем или иным типам мировоззрения. И действует он, насколько можно судить, не безразлично в разных направлениях. В идеологическом развитии наблюдается, думаю я, некоторая определенная тенденция, в нем намечается довольно ясно линия движения в сторону позитивного, реалистического мировоззрения. Но тенденция эта замечается, лишь если рассматривать общественную эволюцию в крупном, вековом масштабе, и она не исключает вовсе существования более мелких, вторичных циклов, во время которых могут взять верх в общественной психике и враждебные позитивизму учения.

Такой вторичный, побочный цикл переживаем теперь мы с той современной тягой к метафизике, о которой говорилось в начале статьи. Теория, видевшая уже сумерки спекулятивного мышления и ожидавшая скорой окончательной гибели системной философии, оказалась ошибочной. Но не совсем прав был, по-видимому, и Кант. Река метафизического искательства, действительно, все еще влечет, и еще долго будет течь она, маня к своим приветливым берегам усталых странников жизни, но ей суждено все больше и больше мелеть, так как человеческий дух постепенно прокладывает себе иное, более приспособленное к новым условиям его существования ложе, по которому и устремятся воды личной и социальной реакции на мировое «Все».

О сущности философии. Одесса, 1921. Стр. 7–23.

Б. В. Яковенко

ЗНАЧЕНИЕ И ЦЕННОСТЬ РУССКОГО ФИЛОСОФСТВОВАНИЯ

Существует и весьма распространено обыкновение характеризовать философские течения от той национальной среды, в которой они совершаются: причем считается, что такая характеристика фундаментальна и существенна для самой философии. И вот вследствие этого, не стесняясь, говорят о философиях греческой, римской, итальянской, немецкой, французской, английской, русской и т. д. — так, как если бы каждая из них представляла собою некоторый внутренне замкнутый круг, некоторое существование sui generis[1], т. е. представляла собою нечто вроде самостоятельного государства на философском лице земли. Между тем на деле ни для одного философского проявления

[1] особого рода *(лат.)*.

или течения внутренне не важно, в духовной атмосфере какой определенной нации родилось оно. Лишь для той или другой нации чрезвычайно существенно и характерно, что в ее духовной жизни нашла для себя возможность выразиться и осуществиться какая-нибудь определенная философия: сама же философская мысль, как таковая, характеризуется своим собственным систематическим развитием, живет в своем поступательном движении своей внутренней философской жизнью, по отношению к которой внешнее обнаружение ее в поле действия той или иной нации совершенно случайно. И в этом она совершенно уподобляется научной мысли вообще, высшим и наиболее полным выражением которой, в конце концов, она долженствует быть. Совершенно ясно в таком случае, что правильно оценить и взвесить какое-либо философское движение, обнаруживающееся в какой-либо стране или в сфере действия какой-либо нации можно, только отправляясь в своем суждении от ясного и отчетливого представления о той общей магистрали, по которой шла до сих пор философская мысль вообще и которая сама собою указывает уже и некоторое определенное ее направление в будущем. И любое суждение об этом предмете, заимствующее свои критерии из сферы явлений, более или менее внешних самому мировому развитию философского познания, может легко оказаться опрометчивым, несоответственным, а в случае повышенного национального самочувствия — и прямо-таки пристрастным и субъективным. Очень нетрудно, при таком националистическом отношении к делу, увидеть оригинальное в том, что при действительном знании и понимании развития философии не может быть ни в какой мере признано оригинальным и представляет собою простой перепев одного из старых мотивов, и наоборот, не разглядеть оригинальности в том, что ею действительно характеризуется в силу слишком пристрастного, а потому и поверхностного и, по существу своему, невнимательного отношения ко всему прошлому философского творчества.

Основным критерием ценности любого философского движения, диктуемым самим внутренним ходом мирового развития философии является *одновременная наличность в нем и глубокого традиционализма и смелой оригинальности*, — присутствие в нем, так сказать, *насыщенной традицией оригинальности или насыщенной оригинальностью традиции*. Ведь только там и возможна подлинная оригинальность философского творчества, где она является детищем всего предыдущего развития, где она творчески пользует все то, что было уже сделано, и на прочном и традиционном фундаменте возводит новое, доселе невиданное здание. И наоборот, только там и возможен здоровый традиционализм, где он знаменует собою полноту основных мотивов философского творчества и через то служит прочной базой для нового развития. Подлинные философские новшества тесно связаны с прошлым: они прямо-таки растут из него. Подлинный философский традиционализм тесно связан с грядущим: он определенно требует его и, стало быть, предрекает будущее. Опираясь на все предыдущие системы философии, каждая, подлинно новая система, выдвигает на первый план какой-либо новый момент, одинаково со всеми другими необходимый для полноты общего философского единства. Этот процесс выявления необходимых моментов философского знания есть процесс *установления философии как науки*. Когда это свершится и философия выступит как вполне сложившаяся наука, все множественные исторические моменты получат значение систематическое; то, что свершила каждая подлинная система философии исторически, получит систематическую цену в философской науке; каждый исторически-явленный прогресс в познании абсолютного обнаружится тогда как особый и необходимый момент, как *категория абсолютного*...

С чисто философской точки зрения не будет несправедливостью сказать, что порождения русской философской мысли представляют собою пока мало интересного. Западный философ не найдет тут, за самыми редкими исключениями, ничего такого, что открыло бы для него новые философские горизонты, давая толчок к дальнейшему прогрессу, что не было бы сказано раньше уже и в западных странах. Тем не менее, русские философствования представляют своеобразный интерес и могут быть поучительны, особенно для нас, русских, но также и для иностранцев, и притом в двояком отношении.

Прежде всего, в гегельянстве и кантианстве, а еще больше в русском спиритуалистическом движении (Юркевич, Соловьев, Лопатин) и в некоторых отдельных тенденциях (Каринский, кн. С. Трубецкой, Лосский) русской философии последних десятилетий чувствуется по сравнению со всем предыдущим значительная внутренняя перемена. А именно: в противоположность прежнему тут получает в философских исканиях и решениях преобладающее значение *чисто философский интерес* и таким образом создается почва для *чисто философской работы и чисто философского творчества*, имеющего в себе самом, а не где-то вне себя свой критерий и свое оправдание. Нахо-

дясь в тесной зависимости от Запада, эти течения дают все же не что другое, как именно философию, заставляют делать не что иное, как работать и мыслить именно философски, словом, учат философствовать в прямом и подлинном смысле этого слова. Собственно, только с Юркевича, Соловьева и Дебольского начинают в России впервые размышлять подлинно философски, так как до этого философская мысль никогда не руководила еще сама собою в русских умах, будучи всегда лишь служанкой и помощницей иных духовных запросов. И только в трудах упомянутых только что мыслителей находит русский читатель и посейчас для себя настоящую школу философского мышления, в то время как немало других умов продолжают еще за последние десятилетия толкать его на «случайное, произвольное философствование», на «самодельщину», лишенную всякого философского значения и смысла и руководящуюся совершенно чуждыми философии мотивами. Если уж говорить о «русской философии» — разумеется, не в смысле своеобразного и самобытного течения самой философской мысли, а лишь в смысле наличности в сфере действия русской нации подлинно философских проявлений, — то она обретается именно здесь, в *трудах Юркевича, Чичерина, Дебольского, Соловьева, Каринского, Лопатина, Введенского, С. Трубецкого и Лосского.*

Но философия далеко не вполне дифференцировавшаяся область. Она живет и развивается de facto[1] в самом тесном контакте с жизнью, с другими сферами духа и творчества; и потому судить ее и оценивать приходится не только с точки зрения строгой философской, систематической спекуляции, но и с точки зрения общекультурной. С другой стороны, философия вообще не сложившаяся еще наука; она находится в процессе становления, представляет собою область усиленного старания достичь законченных баз и принципов. Ну, а в такой сфере повторные старания и перепевы старых мотивов — вещь не только неизбежная, но и полезная и ценная. Ибо, как речет одна мудрая русская пословица: шесть раз отмерь, а один отрежь!

И вот, если произведения русской философской мысли не представляют большого интереса в систематическом отношении, но они в высшей степени поучительны, как старание молодой национальной мысли овладеть общим философским богатством, с тем, чтобы двигать дальше философскую мысль. Если русские философы не дали до сих пор ни одного оригинального, воистину философского решения или построения, то они неоднократно *глубоко и оригинально, посвоему, трудились* над разрешением основных философских проблем. И, безусловно, каждому всестороннему и неповерхностному мыслителю должно быть интересно и будет полезно узнать, как работали, подчас с почти гениальным размахом и большой силой разумного проникновения, его русские собратья.

Кроме того, русская философская мысль представляет неоспоримый интерес как *одна из сторон общекультурной жизни и творчества русского народа* за последние пятьдесят — шестьдесят лет. Этот последний создал огромное и мощное государство, породил могучее общественное движение, «народничество», мало знакомое Западу, но игравшее в русской жизни на протяжении десятилетий первенствующую роль, дал миру замечательную литературу, выдвинул из своих рядов таких первостепенных гениев, как Петр Великий и Лев Толстой, в лице Бакунина и Кропоткина породил, обосновал и оформил анархическую теорию и практику и, наконец, напоследок, всколыхнул весь мир одной из величайших социальных революций. И во всех этих могущественных проявлениях русского народа не последнюю роль играла его философская мысль. Так, художественный гений Толстого и Достоевского насквозь пропитан ею; так, интенсивные религиозные искания российские непрестанно облекаются в философские формы (славянофилы, Соловьев, новейшая религиозная философия); так, народничество существенно характеризовалось и руководствовалось в прошлом позитивизмом; так, многое и многое объясняется в русской революции и абсолютным нигилизмом Бакунина, и абсолютным материализмом Ленина.

Кто хочет действительно понять русскую историю, русский народ, русскую душу и нынешнюю русскую революцию, тот должен, кроме всего прочего, ознакомиться и с философскими стараниями русского ума.

В тот момент, когда разразилась мировая война, в умственной жизни русского общества был налицо целый ряд признаков нарастающего философского оживления и *подъема.* Может быть, никогда еще до этого философские проблемы не привлекали к себе столь интенсивного интереса со стороны широких кругов русской интеллигенции: может быть, никогда еще прежде не обозначалось зараз стольких новых философских сил, горячо и всецело отдававшихся «охоте» за философской истиной и искавших настойчиво новых проникновений, но-

[1] фактически *(лат.).*

вых концепций и систем, опираясь при этом на глубокое почтение перед давним прошлым философии и обстоятельное знание философских трудов и дел последнего столетия; может быть, никогда еще в русской философской жизни не намечалось такого жадного и настойчивого усилия опознать до конца философскую истину и утвердить ее наконец бесповоротно и всецело на ее собственном фундаменте.

Война мало-помалу сильно расхолодила и обескровила весь этот подъем, а революция, отвлекши окончательно все общественные и умственные силы русского народа в другую совсем сторону и подвергши их самому изнурительному и жестокому испытанию, окончательно пресекла намечавшийся было философский расцвет. В настоящее время Россия до того истощена во всех отношениях разразившейся над нею социальной катаклизмой, что было бы просто смешно ждать от нее сейчас не только философских, но и вообще крупных духовных плодов. Вопрос о «хлебе насущном» на сегодняшний день заполнил там все и поглощает остаток умственных сил; и, безусловно, клеймом этой отчаянной борьбы за существование печально запечатлены почти все немногие работы философского содержания, которые смогли, несмотря ни на что, увидеть свет в течение этих последних лет.

Но это печальное настоящее русской философской мысли отнюдь не дает права думать сколько-нибудь пессимистически о ее ближайшем будущем. Наоборот, есть все основания ожидать в скором времени ее нового и, возможно, необычайного расцвета. Революция не только беспощадно разрушила в России старые формы жизни, не только потрясла до корней русское народное бытие и сознание, но и поставила русский народ перед необходимостью нового строительства на расчищенной от анахронизмов и предрассудков почве. Перед русским народом стоит сейчас во всей своей неимоверной насущности и повелительности великая задача: воздвигнуть на основе здоровых начал своего исторического бытия, своей психологии и своих культурных ценностей новое грандиозное здание народного существования. Но для того чтобы выполнить это, ему неизбежно необходимо будет дать себе ясный и окончательный *критический*, свободный и самостоятельный *отчет* (таково неотвратимое и властное веление Революции!) и смысле сущего и существования, т. е. произвести вновь всесторонний и углубленный философский анализ сущего и совершить новый всеобъемлющий и всепроникающий философский синтез. Так было с Германией, когда она возрождалась на обломках наполеонизма; ибо именно в системах Канта, Фихте и Гегеля немецкий народ обрел наконец самосознание и заложил глубочайшие духовные основы всего своего существования. Так будет и с Россией. И как в великих системах немецкого идеализма было не только построено сознание и духовный смысл народа немецкого, но и заложены бесспорные основы духовной культуры всего последующего столетия вообще, так и грядущее русское философское строительство ляжет *фундаментом* не только в основу российского существования, но и всего дальнейшего бытия и развития человечества.

Все прошлое русской философской мысли представляет собою — в этом нельзя не сознаться — прекрасную *подготовку* к выполнению такой задачи. Русская философская мысль прошла достаточно длительную и обстоятельную школу умственного изживания чужих систем и построений, а равно и попыток самостоятельно творить согласно этим старым и новым образцам философской мысли. Она пробовала и спускаться в самые недра философской традиции, увлекаясь седой и давно отошедшей в вечность стариною, и подниматься на вершины самоновейших философских концепций, усвояя себе самый крайний критицизм и гносеологизм, и, наконец, эклектически сочетать между собою эти две тенденции. Теперь приближается в своем роде единственный и, по всем видимостям, неминуемый момент ее воистину самостоятельного и по правде оригинального и творчественного выступления. Трудно, разумеется, предвидеть и предсказать конкретно, когда начнется этот творческий процесс нового духовного строительства. Сейчас ясно только то, что революционное «хождение по мукам» России далеко еще не кончилось и что народу русскому предстоит еще пережить много глубоких потрясений. Еще труднее, пожалуй, предсказать, в каком направлении конкретно пойдет это великое грядущее духовное строительство и откровение; но нельзя усомниться все же в том, что подобно тому как Великая Русская Революция есть преддверие к жизненному осуществлению подлинного, коренного и всестороннего *Народовластия*, так и грядущий русский философский синтез будет новым, углубленным и всеобъемлющим утверждением *системы Свободы*.

Очерки русской философии. Берлин, 1922. Стр. 3–5, 8–10, 125–128.

Историческое самоутверждение философской мысли

Велика философская мысль и превозмогает!

С древних пор и на протяжении чередующихся столетий живет она в непрестанном усилии опознать и выявить Сущее: каждое сущее и все сущее. Постепенным множеством постижений, концепций и систем раскрывается в совершении времен и самоутверждается в ходе истории. И многозначительно, разительно, глубоко ценностно умственное зрелище этого ее самоутверждения.

Прежде всего, для непредвзятого, искреннего с собою самим и с Сущим зрителя тут обнаруживается единственное в своем роде упорство познавательного устремления, исключительное постоянство и настойчивость, подлинно титаническое усилие мысли. Столько, казалось бы, было неудач, срывов и поражений; и вместе с тем, за самыми редкими исключениями, ни тени отчаяния или разочарования! Напротив того, по-прежнему, и все снова и снова, обнаруживается самое серьезное и неотступное, неустанное, уверенное старание проникнуть в Сущее, объять его и раскрыть: каждое сущее и все сущее.

Историческое бытие философской мысли представляет собою воистину небывалую картину непобедимого умственного мужества, неистощимой умственной отваги, неисчерпаемой духовной энергии и служит одним из самых повелительных, поучительных и заразительных примеров духовного и нравственного самоутверждения вообще; пожалуй, даже самым чистым, возвышенным, бескорыстным, а потому и самым духовным и нравственным его примером. И такого впечатления не в состоянии изменить (или хотя бы ослабить только его решительность и безусловность) сама кажущаяся внешняя несогласованность, противоречивость, хаотичность исторического обнаружения философской мысли. Ибо чуткий и честный философский созерцатель тотчас же под такою внешностью открывает ее неустанный единый и существенный упор и фронт: опознать каждое сущее и все сущее; опознать его вне каких бы то ни было наносных схем, противоречий и разногласий; опознать его так, как оно есть.

Именно поэтому-то исторически наличное многообразие философских проявлений не только не дезориентирует, не истощает и не расточает бесплодно и хаотически философскую мысль, а, наоборот, обогащает ее, расширяет, ободряет, умножает ее силы. Через него ведь философская мысль мало-помалу испробует все новые и новые проблемы, или, вернее, испытывает все новые и новые постановки и формулировки одних и тех же вековечных проблем; и не только их постановки и формулировки, но и их все новые и новые решения, а равно и все новые и новые методы этих решений. Шествие философской мысли по векам своего исторического существования есть не только via crucis[1], т. е. путь мучительного самоиспытания и самотерзания, но и путь саморасширения, самопополнения, саморазвития и самораскрытия. Чтобы убедиться в этом, стоит только припомнить примитивно-узкие рамки греческого натуралистического мировосприятия и миропонимания в категории чувственной вещи и сопоставить с этим относительно необъятную широту хотя бы Лейбницева натурализма, утонченно спиритуализованного через понятие бесконечно малого (дифференциала) до сложной монадологической системы. И насколько, далее, шире, богаче, утонченнее и живее кругозор гегелевского спекулятивного диалектизма по сравнению с гораздо более неподвижным, схематическим, отмеченным монадологизмом Лейбница! И не раздвинулись ли мощно вновь и вширь и вдаль горизонты философской мысли благодаря последнему так наз. гносеологическому периоду философствования, так что самая гегелевская спекулятивная диалектика кажется уже прокрустовым ложем, в которое более не способен вместиться с тех пор разросшийся, обогатившийся и утончившийся философский опыт?

Мало того! философская мысль не только саморасширяется, обогащается и растет в процессе испробования все новых и новых подходов, концепций и систем, но она — что особенно существенно — и самоуглубляется также, а самоуглубляясь, самоосвобождается, закаляется, усиливается, побеждает. Ее путь по существу своему, есть путь преодоления предрассудков, путь самокритики, самоочищения. В ее поступательном ходе особенно многозначительны и плодотворны всегда бывали моменты обостренного самосознания, которыми властно обозначался всякий раз могучий и глубокий сдвиг в философствовании. Таковы: вся «майевтика» Сократа, все «сомнение» Декарта, вся «критика» Канта, весь «гносеологизм» только что изжитой эпохи. Ведь исключительно на сократовском самопознании выросли Платон, Аристотель и Плотин. Ведь на Декарте встали и утвердились Спиноза с Лейбницем. Ведь на почве Канта только и смогли зародиться, сло-

[1] мучительный путь *(лат.)*.

житься и развернуться системы Фихте и Гегеля! И ныне, после столь длительного периода гносеологической «гигиены», уже совершенно явственны признаки намечающегося нового метафизического строительства, свободного не только от космического натурализма древнегреческих мыслителей и спиритуалистического натурализма последекартовской эпохи, но и от гносеологического субъективизма (консциентизма) и формалистического диалектизма всего послекантовского периода. Всякий раз тут философская мысль делала радикальный, существенный шаг в деле более проникновенного постижения сущего, как такового: каждого сущего и всего сущего. В спекулятивно-диалектическом круговороте Гегеля оно было раскрыто свободнее, конкретнее, существеннее и сущностнее, чем в какой бы то ни было философской системе или концепции, начиная от Фалеса (или еще ранее) и до Канта. И после грандиозного гносеологического опыта последнего пятидесятилетия (и в особенности после сокрушительной критики познания и бытия у Брадли; настойчивой борьбы против психологизма и других форм субъективизма у Гуссерля; тонких, скрупулезных и долготерпеливых стараний Лопатина и Ройса преодолеть осново-антиномии сущего; самоутверждения интуиции у Бергсона; опыта чисто трансцендентальной философской конструкции Когена) надо ждать теперь новой, еще более свободной, еще более конкретной, еще более сущностной транскрипции Сущего.

В многообразном и разноликом своем историческом старании проникнуть в сущность Сущего философская мысль одновременно как бы все глубже и глубже врывается в его подпочву, все шире и шире распространяется по его строению и все выше и выше подымается по его этажам. И, благодаря этому ее комбинированному усилию по всем трем измерениям сразу, растет, расширяется, преображается, просветляется и очищается само здание, само Сущее.

Систематическое значение ее исторических самообнаружений

Но историческим значением в смысле поступательного движения отнюдь не ограничивается еще значение исторического хода философской мысли. Оно имеет, равным образом, и свое большое систематическое значение: и в нескольких отношениях философская мысль властно самоутверждается не только путем постепенного самоусовершенствования и самоуглубления на протяжении веков, но и через самоудовлетворительность и самодовлеющность свою в каждый данный момент своей жизни, на каждом данном этапе своего исторического самосвершения, в пределах каждого отдельного цикла своих самообнаружений. Каждая философская эпоха, внутри ее каждое философское течение, а внутри его каждое философское построение имеет свой день абсолютной значимости и бывает, следовательно, исчерпывающей, совершенно предметной транскрипцией сущего. И чем гениальнее, проникновеннее, объемлющее предполагаемая концепция, тем абсолютное в тот день ее значимость и тем длительнее длится день ее абсолютного значения.

Так, например, с Канта и до наших дней абсолютна значимость гносеологической ориентации философствования. Ее не сумели, не смогли поколебать ни материалистически-позитивистические, ни спиритуалистически-психологические покушения и попытки 40, 50 и 60-х годов минувшего столетия, ни поверхностные экстравагантности новейшего то ли эстетического, то ли исторического, то ли религиозно-философского дилетантизма. А внутри этого общего всей последней эпохи (XIX и началу XX столетия) гносеологизма, в его, так сказать, вводной стадии абсолютна значимость трансцендентального идеализма в чреде великих концепций Канта, Маймона, Фихте и Гегеля. Наконец, и каждая из этих систем, в свою очередь, имеет свой день и круг абсолютного значения; в особенности же длительно и обширно — система Гегеля, самая совершенная, самая отточенная, самая существенная, самая всеобъемлющая. Или, беря примеры из современности: абсолютно значим, по-своему, сейчас антипсихологизм Гуссерля; абсолютно значима сущностная критика познания и бытия у Брадли; абсолютно значим бергсоновский призыв к интуиции; абсолютно значима намечающаяся уже разнообразно плюралистическая тенденция. Пусть завтра всем им предстоит утерять эту свою безусловную значимость перед лицом новых философских откровений, построений, синтезов, еще более проникновенных, еще более существенных, еще более сущностных! Это нисколько не мешает им в сегодняшний день и в сегодняшнем философском кругозоре довлеть и самодовлеть безусловно.

Подобным же образом имело или имеет свой час и свой круг абсолютного довления каждое обнаружение философской мысли; даже самое примитивное, самое одностороннее, самое эфемерное, самое приблизительное, самое поверхностное. Пусть ему будет положен абсолютной жизни буквально один только день или час, как ничтожнейшей букашке поденке; пусть круг его значения сводится к одному только

утвердившему его сознанию, и при этом только на один день, или час, или миг жизни этого его утвердителя; все равно, хотя бы и кратковременно, хотя бы и мгновенно, философская мысль самоутверждается в нем с абсолютной значимостью, ибо самодовлеет тут и в тот час или миг именно в таком-то и таком-то конкретном, и в своей конкретности тогда совершенно сущностном самопроложении и самоизъявлении. И именно этот-то плюрализм ее абсолютного значения, эта временно-пространственная множественность ее самодовления есть красноречивое, конкретное, жизненное историческое свидетельство об ее внепредельной, постоянной и вездесущей систематической мощи.

Есть о том же и другие еще более многозначительные, более импозантные свидетельства. В самом деле! Ведь философская мысль неизменно живет и движется в периодических циклах. Есть, всегда определенные пределы ее саморазмножения, ею самой себе полагаемые: есть всегда некоторое определенное круговращение в ее самодвижении, ею самой себе предписываемое. Проследить эту цикличность философского движения можно и в большом и в малом масштабе; но наиболее типичны, явственны и поучительны при этом, разумеется, циклы эпохальные, знаменующие собою ход убеждения и знания не у отдельных людей и не у более или менее ограниченных кружков их, ассоциаций и сообществ, а у целых народов и культур. Тут философская мысль самоутверждается путем длительного внутреннего борения и длительной внутренней выработки. Она долго и напряженно ищет правильной установки и проникновенной систематизации; испробует разные и противоположные возможности; и только в конце сложного и утомительного самоискуса приходит к завершающей и все разрешающей формулировке, в которой находит себе место каждое сущее и все сущее соответствующей эпохи, и одновременно оправдываются все предыдущие философские ее искания и усилия. Таков, например, натуралистический цикл древнегреческой философии, проходящей сначала через противоположные стадии примитивного идеализма (Платон) и примитивного реализма (Аристотель) с тем, чтобы достичь в конце концов у Плотина идеал-реалистического синтеза, до конца и всесторонне выражающего мудрость той эпохи и той культуры. Таков вышеупоминавшийся гносеологический цикл великого немецкого идеализма, приводящий через тезис Кантова трансцендентизма и антитезис фихтевского имманентизма к исчерпывающему и исполняющему все мотивы соответствующей эпохи и культуры трансцендент-имманентизму Гегелева синтеза. В каждом из этих циклов философская мысль, сообразно времени, исполняла до конца свой внутренний закон, доводя себя до всех своих пределов, испытывала все свои возможности и, в конце концов, успокаивалась во всестороннем, целостном и самодовлеющем самоутверждении, таким образом дважды демонстрируя и пролагая систематически свою значимость и свою мощь: как процесс достижения и как завершительный синтез.

Наконец, историческая жизнь философской мысли запечатлена явственнейшим образом цикличностью во всем своем целом. Ее история имеет определенную общую магистраль, есть своеобразный огромный мировой цикл циклов, чрезвычайно многообразный, многосложный, многоэтажный. Самая общая форма ее свершения: от космизма (греческая философия) через гносеологизм (немецкая философия) к трансцендентализму запутанно перекрещивается с более узкоциклическими, но неотступно повторяющимися из эпохи в эпоху другими ее формами: от дуализма через монизм к плюрализму, от эмпиризма через рационализм к интуитивизму, от объективизма через субъективизм к субъект-объективизму, от трансцендентизма через имманентизм к трансцендент-имманентизму. И такая многообразность и запутанность ее самоутверждения усложняется перекрестно же еще тем, что — то ли узко, то ли широко — цикловые ее самообнаружения носят, с точки зрения цикла циклов, подчас только отрицательный или подготовительный, подчас же положительный и конститутивный характер. Многие философские концепции, играя кардинальную роль в соответствующих более или менее ограниченных циклах и в свое время бывши подлинными проявлениями самоутверждения философской мысли, в общем контексте философского процесса сохраняют исключительно лишь значение отрицательных инстанций или имеют только временно-методологическое значение, между тем как другие концепции, помещаясь в общий поток философского становления, приобретают сразу же вековечный смысл и значение, оказываясь прямым выражением вековечных категорий. Положительное систематическое значение первых абсолютно лишь для определенных эпох, тогда как вторым, поелику они выявляют подлинные моменты самого сущего, предстоит стать категориальными моментами самой конечной системы. Таковы, бесспорно, концепции Платона, Аристотеля и Плотина; Декарта, Спинозы и Лейбница; Канта, Фихте и Гегеля. Это — неотъемлемые обязательные вехи всякого философского пути, неугасимые путе-

водные светочи всякого философского размышления. Они не только тренируют и научают философствовать, не только служат трамплином или школою, как всякое другое значительное проявление философской мысли, не только входят неотъемлемыми звеньями в определенные временно-пространственно ограниченные циклы философствования, но составляют в своем многообразном взаимопополнении подлинное философское законодательство, поддающееся, конечно, дальнейшему усовершенствованию и дополнению, но в своем существе абсолютно значимое и самодовлеющее. И, разумеется, в этих-то именно концепциях и системах и в цикловом их взаимоотношении и обнаруживается по-настоящему всесторонне и до конца подлинная мощь философской мысли.

Философия в ее истории и философия как систематическая мысль, стало быть, нераздельны; тем более нераздельны, чем значительнее и гениальнее мыслитель (или философский цикл) и чем всеобъемлющее его мысль (мыслит ли он только теперь или мыслил ранее — безразлично). В ходе и развитии философской мысли есть всегда нечто вневременное, непреходящее, абсолютное, самодовлеющее, что, раз обнаружившись, не исчезает более никогда. Каждая философская мысль (а тем более каждый цикл философских идей; и тем более чем он значительнее) бывает explicite[1] сполна и всесторонне запечатлена этим достоинством в момент своего актуального выступления; и ни одна не теряет его всецело, даже когда отступает в тень исторической потенциальности, музейности и забвения; ибо ни одна не утрачивает бесповоротно своей способности к действию, свято храня ее implicite[2] в груди своей.

Ни одна философская мысль не бывает и не становится навсегда или бесполезной, или бессильной. Она не может этого в силу прирожденной ей систематически-философской мощи. Все, что возможно тут, это лишь понижение ее в своем самодовлеюще-творческом достоинстве до роли помощницы других более существенных и могущественных мыслей.

Философия и культура

Итак, философская мысль неотступно самоутверждается исторически и самодовлеет сквозь свои исторические обнаружения и в

[1] явно *(лат.)*.
[2] неявно *(лат.)*.

них систематически; и этим изначально присущая ей мощь показуется с неоспоримой очевидностью. Однако ее значимость этим далеко и далеко еще не исчерпывается; ибо ее сила, ее значение дают о себе знать, и притом еще существеннее, еще импозантнее, также за пределами этого ее, так сказать, эгоцентрического существования.

В самом деле! Нет вообще такой культурной сферы или среды, в которой философская мысль не находила бы себе применения, более того, где она не оказывалась бы первенствующим фактором и не получала бы руководящей роли. Будет ли это наука, искусство, государство или религия; будут ли то более частные подразделения этих коренных, существенных сфер культуры и культурного; будет ли то культура в ее целом, т. е. в синтезе и связи всех своих отдельных струй и тенденций, как она осуществляется в жизни и истории отдельных народов, а в огромном масштабе — в жизни всего сознательного мира (человечества), — повсюду философская мысль является началом направляющим, освещающим, объединяющим. И это по той простой причине, что культура, всякое проявление культуры стоит изначально под знаком смысла и постижения, а философская мысль столь же изначально являет собою высшее напряжение постигающего осмысливания. Как закулисная, интимная сторона, философствование наличествует неотменно в подоплеке любого культурного образования и обнаружения, его обосновывая, вдохновляя, определяя. Нет такого научного синтеза, такого художественного творения, такого государственного акта, такой религиозной догмы, в которых так *или* иначе не драпировалась бы философская мысль и которые не стояли бы твердо и уверенно, как таковые, только на ней одной. И сами концепции истины, красоты, справедливости и божественного суть явственнейшим образом ее порождения и только в ее лучах и обретают и сохраняют свой смысл, свою значительность и свою значимость.

История науки преизобилует примерами, подтверждающими с очевидностью сказанное. И для этого нет надобности забираться в далекие дебри античных начатков науки или средневекового ее прозябания, когда, за самыми редкими исключениями, между научной деятельностью и философствованием не проводилось никакой грани, и первая просто философизировалась (будь это у Фалеса или какого-нибудь мага или алхимика доренессансового периода). Достаточно указать на открытия и теории Коперника, Галилея и Ньютона, которыми была основоположена современная наука, но которые, несмотря на

все свое чисто астрономическо-механическое содержание, были попытками осмыслить все мироздание, т. е. попытками существенно миросозерцательными, философскими. И научно-основополагательное и отвлеченнейшее математическое учение о бесконечно малых (дифференциалах) родилось и научно утвердилось тоже в самом тесном сплетении, с одной стороны, с лейбницевской монадологической метафизикой, а с другой, с Ньютоновым учением о движении, закрепившим окончательно торжество Коперникова миросозерцания над наивными представлениями греков и средневековья. Дарвинизмом и эволюционизмом именуются столько же определенные чисто научные теории биологического и антропологического характера, сколько и определенные философские концепции и миропонимания. Позитивизм (по крайней мере, в его изначальной, автентической форме) есть явственным образом попытка науки, или, лучше, комплекса точных наук, заменить своими наиобщими итогами философствование и философский синтез. Открытие и развитие учения о комплексах стояло в непосредственной связи с логическими и философскими апориями учения о бесконечно малых и, в свою очередь, чувствительнейшим образом отразилось на трактовании некоторых основных теоретически-философских проблем. Так называемая математическая логика, являясь чисто математической дисциплиной, едва только оперившись, стала тотчас же претендовать на все-логическое значение, вообразив, что способна стать тою Все-логикой, тем Все-языком, той Characteristica generalis, о которой так настойчиво мечтало столько философов, и великий Лейбниц в том числе. Чисто научное концептуальное переустройство, наметившееся с начала нынешнего столетия в механике и физике, тотчас приобрело характер и смысл борьбы между механистическим и энергетическим миросозерцанием. Наконец, пресловутый принцип относительности, стоящий сейчас в центре внимания всех ученых механиков и физиков, был некоторыми философами тотчас же переформулирован в новую философию мироздания и существования, так что теперь приходится серьезно и кропотливо думать о том, где же тут значительное научное приобретение, где приемлемое, но давным-давно известное философское представление и где совершенно несостоятельные философские измышления.

Поелику искусство и философия гораздо чужероднее, дальше друг другу, чем наука и философия, двигающиеся одинаково обнаружениями мысли, между тем как искусство есть обнаружение фантазии, усмотреть философский элемент в искусстве не так просто, как в науке; и история искусства не является, как история науки, повествованием о философических замашках и покушениях своего объекта. Тем не менее, и художественное творчество, по меньшей мере, на своих кардинальных этапах и в своих гениальных основополагательных проявлениях неотменно насыщено философской мыслью, ибо наделено всепроникающим смыслом и воплощает всеобъемлющее миропонимание. Явственнее, очевиднее всего это, конечно, в сфере искусства поэтического и прозаического, как наиболее мыслительного из всех существующих искусств. Великие классики греческой трагедии, Данте, Шекспир, Сервантес, Мольер, Гете, Толстой, творя прекрасное слово, неотменно и неустанно старались выявить смысл существования и учили жизни. Муза Байрона и Шелли, Шиллера и Геббеля, Лермонтова и Тютчева — муза глубоко миросозерцательная: и в настоящее время трудно себе даже вообще представить такого писателя, даже посредственного таланта, даже незначительного, который не проводил бы сквозь свои рифмы и образы какой-нибудь идеологии, какого-либо представления о мире, какой-либо философии жизни. Но и архитектура, ваяние и живопись явственно обнаруживают миросозерцательную душу. Основная разница между храмом византийским, храмом ренессансовым и храмом готическим, между полотнами Леонардо, Боттичелли, Рембрандта и Тициана, между скульптурами Египта, Древней Греции и, скажем, хотя бы Микеланджело, или — обращаясь к новейшим временам — между изваяниями Родена и Мейстровича есть разница в понимании мира и жизни, есть разница воспринимаемого и возвещаемого «смысла». И даже в музыке, во всяком случае в наиболее значительных, глубоких музыкальных творениях, не тех, что услаждают слух, не тех, что служат демонстрацией виртуозности, а тех, что делают и составляют музыку и заставляют звучать и жить самое душу, очевидна философическая, миросозерцательная подоплека. Симфонии и сонаты Бетховена, оперы Вагнера, все произведения Баха, Моцарта, Шумана, Шуберта, Шопена, Чайковского — что это такое в большем или меньшем масштабе, при большей или меньшей силе и гениальности экспрессии, как не музыкальное повествование о сущности и смысле бытия?

Государство тоже совершенно чужеродно философии, являясь определением волевым и практическим; но и оно насквозь пронизано и пропитано философской мыслью; особенно явственно в крупных, глубоких, радикальных самопроявлениях своих, захватывающих и опреде-

ляющих собою целые эпохи и целые народы, даже общества народов. Любой исторический пример может продемонстрировать это с исчерпывающей очевидностью. Афины и Спарта в Древней Греции, великая Римская империя, теократическое государство средних веков, абсолютная монархия нового времени, буржуазно-демократическая республика XIX столетия — все они были ни чем иным, как политико-социальным, междучеловеческим выражением и воплощением каждый раз особого мировоззрения, проведением в конкретную жизнь каждый раз особого «смысла». Совершенно ясна, наглядна идеологическая, миросозерцательная природа нынешнего российского государственного строя, проходящая красной нитью через все акты Советского правительства, как ясна и наглядна была миросозерцательная же подоплека недавнего российского самодержавия, которою оно только и держалось на протяжении столь долгого времени в умах, сердцах и душах русских людей. Обе великих революции новейшей исторической эпохи, французская и русская, были несомненно и очевидно движимы и озарены определенными концепциями мира и жизни, на почве которых только и могла возникнуть и разлиться широким морем беспощадная, духовно-политико-социальная критика, приведшая к перевороту, и вырасти те запросы и требования, которые воплотились в пришедших на смену старого устройства. На вопрос: как возможна оказалась грандиозная революционная катастрофа, потрясшая и продолжающая еще потрясать Россию, а равно и Европу, может быть дан только один основной, принципиальный ответ: благодаря глубокой идейно-миросозерцательной трансформации, пережитой русским народом на протяжении XIX столетия в лице своей интеллигенции, руководившейся своими великими духовными вождями и представителями. Наша великая революция есть явственнейшим образом соборное дело Чаадаева, Белинского, Герцена, Гоголя, Хомякова, Чернышевского, Бакунина, Лаврова, Михайловского, Достоевского, Соловьева, Толстого. И ими же, в сопряжении с идеологическим опытом последующего времени, несомненно, определится и тот устойчивый политико-социальный, государственный уклад, в котором народ русский пожнет плоды всего этого грандиозного потрясения. Самым наглядным, пожалуй, подтверждением конститутивной, основополагающей роли философской мысли в становлении и свершении государственной жизни является исторический факт повторяющейся гибели всех государственных образований, разложившихся духовно и утерявших смысл существования. Так рухнули Афины, Рим, средневековая теократия, феодальная государственность, русское самодержавие. Ныне в период глубочайшего кризиса вступила и буржуазно-демократическая республика.

Что касается, наконец, религии, то хоть она и является изъявлением веры в противоположность философской мысли, но исторически культ и догмы всякий раз выступают в самом тесном сплетении с учением о смысле бытия и жизни, им обволакиваются, обосновываются и оправдываются. Не было фактически и нет такой религиозной веры, которая не формулировала себя в религиозную мысль и не искала бы в философствовании опоры и поддержки. Как это ни странно, как ни парадоксально, но именно тогда, когда внешне религия (как теология) становилась особенно деспотической госпожою и, не довольствуясь низведением философии до роли служанки, старалась унизить ее до положения полнейшей рабы, именно тогда, по существу, она оказывалась в наибольшей зависимости от философствования, впадала в наибольшую рационализацию веры и явственно стояла на пороге своего вырождения и упадка. Классическим примером тут является, конечно, средневековая схоластика во всех фазисах своего развития; ярок также пример современного русского религиозно-философского старания обновить религиозное сознание (в частности православие). Надеясь философски утвердить веру за счет философии, представители и того и другого течения в действительности утверждают мощь философской мысли за счет религии. Но для того чтобы открыть самодовление философское в одеждах религиозных, нет даже надобности в таких парадоксально-экзотических примерах, ибо оно обнаруживается повсюду в религиозной жизни. Фактически вера каждого, например христианина, или, сужая еще более круг рассмотрения, каждого православного есть всегда своеобразное, более или менее сложное, разработанное и продуманное религиозное мировоззрение, в котором Бог, человек и мир живут в некоем осмысленном взаимоотношении и взаимодействии. Даже самый примитивный христианин или православный, обладающий самыми узкими духовными горизонтами, без сомнения верит, все же, в терминах какой-то хотя и весьма смутной и совершенно самодельной, но определенно мысленной мироконцепции.

Философия и жизнь

Вся культура, стало быть, насквозь пронизана философской мыслью, которая насыщает собою все ее поры. Однако, сколь ни много-

сложна культура, она представляет собою всего лишь маленький островочек на поверхности огромного, беспредельного океана жизни; и если бы значение и сила философского осмысливания ограничивались лишь пределами культуры, то не больно-то широки были бы, в конце концов, его горизонты и вовсе не велик его диапазон. Но, в действительности, философская мысль так же направляюща и основополагающа в жизни, как и в культурных сферах и обнаружениях. Да и как бы было возможно иначе, раз культура есть, так сказать, лишь сгусток или концентрация самой жизни, ее интенсивно-сознательное проложение и утверждение, как бы ее рупор и является, следовательно, плоть от плоти и кровь от крови ее единородным детищем?

В каком бы масштабе и самопроявлении ни брать жизнь, она повсюду и всегда обнаруживает свой постигательный фон, свою миросозерцательную природу. Жизнь любого народа и в его целом, и в его отдельных временных и пространственных частях, и в каждом ее переживательном мгновении направлена всякий раз к какой-нибудь определенной цели, освещена определенными идеалами, ориентирована на определенном мироистолковании. Чтобы убедиться в сем, достаточно просто сравнить между собою, например, жизнь допетровской Руси, петровской и послепетровской Руси и России XIX столетия, живших в существенно различных целеустремлениях и понятиях на фоне общей идеологической установки русской души, определяющей всю ее историю. Не менее убедительным будет и сопоставление между жизнью народа афинского и жизнью народа русского, или между жизнью народа английского и народа немецкого. Сколь для жизненной сущности первого из них были типичны такие человеческие явления, как культ многобожья, законодательство Солона, проповедь Сократа, демократически-аристократический строй, столь же существенно жизненный смысл второго определяется исконным общинным бытом, чуждым какому бы то ни было аристократизму, православно-монашеской церковностью, чуждой всякой государственности и светскости, титанической реформой Петра Великого, титанической борьбою интеллигенции с самодержавием на протяжении XIX столетия, творчеством Толстого и Достоевского. Жизнь английского народа, в свою очередь, определена личностью Кромвеля, творчеством Шекспира, наукою Ньютона, деистической религиозностью, идеями демократического конституционализма и морского империализма, духом эксплуатации и коммерции: в то время как для народа немецкого типичны и основополагательны Лютер, феодальный государственный плюрализм, творчество Гете, романтизм, великая проповедь классического идеализма, континентальный империализм Бисмарка.

В равной мере идеологически же определяется и жизнь различных эпох и периодов, различных сословий, классов и положений, различных кругов, ассоциаций и сообществ. Именно в мировоззрительной разнице коренится, например, различие между средневековьем и Ренессансом, между классицизмом и романтикой, между аристократией и купечеством, мещанством и интеллигенцией, капиталистом и рабочим, богатым и бедняком. Желая сущностно описать смысл жизненного явления, обозначаемого, например, словом «капиталист» или словом «рабочий», придется остановиться не столько на внешнеэкономических условиях их существования, сколько на их духовном умственно-волевом отношении к миру и к жизни, т. е. раскрыть миропонимание и целевую ориентировку каждого из них. Желая обнаружить существо какой-нибудь корпорации или какого-нибудь сообщества, например знаменитой немецкой студенческой корпорации Саксо-Боруссия, или почтенного московского Психологического общества, или столь деятельного ныне Американского союза христианской молодежи, или столь плодотворной на бумаге и в потенции, но пока еще столь бесплодной и бессильной in actu[1] Лиги Наций, необходимо главным образом уяснить себе руководящую каждой из этих организаций идеологию и преследуемые ею цели.

Но, может быть, нигде миросозерцательная, идеологическая подоплека жизни не выступает так рельефно, так убедительно, как в жизни отдельной личности или индивидуума, будет ли она взята во всем своем целом, или на протяжении одного из основных своих периодов, или же только в каком-нибудь отдельном моменте своего свершения. Жизнь отдельного конкретного человека, жизнь умственная, эмоциональная и волевая всецело определяется его ориентацией в мире, значит, тем, как он осмысливает и понимает существующее и себя самого и чего хочет или требует от мира, от людей, от себя. Каждый человек в душевном нутре своем, в своей душевной сущности, неизбежно и всегда философ, выявляющий затем свое миросозерцание так или иначе, ясно или смутно, решительно или неуверенно в своем поведении, в своих высказываниях. в своих помыслах, в своих построениях, в своих переживаниях. Этот примат миросозерцания особенно явственен у

[1] в действительности (*лат.*).

личностей экстраординарных, великих, гениальных, как Моисей, Будда, Сократ, Христос, Магомет, Леонардо-да-Винчи, Лютер, Гус. Явственен он и у классически запечатленных типов человеческой личности, как Эдип, Гамлет, Дон-Кихот, Тартюф, Фауст, Дон-Жуан, Чичиков. Но внимательный взор способен его без труда обнаружить в любом проявлении и поступке любого индивидуума любой эпохи. Не говоря уже о том, что все жизненное поведение Дантона или Робеспьера, Керенского или Ленина определяется целиком присущею каждому из них идеологией, и в активной повседневной жизни любого рядового вершителя великой Французской революции и русского большевика, или любого эмигранта из Кобленца и участника белой российской контрреволюции, руководящую роль играет бесспорно его миросозерцание, его философия. Самый примитивный и ограниченный человек, дикарь или пошехонец или решетниковский подлиповец, самый бесшабашный и разнузданный разбойник, красноармеец или белогвардеец, самый извращенный и бесчувственный преступник, палач или чекист живет при всей узости, убогости или чудовищности своего духовного горизонта все же осуществлением и изживанием определенного миросозерцания. Всякий человек, сколь мало бы он ни был человеком, потому и человек (и лишь постольку человек), что (и поскольку) он осмысливает окружающее и самого себя и есть философ, пусть самый убогий, самый что ни на есть самодельный и ограниченный, но все же по-своему непрерывно мыслящий, постигающий и волящий и только тем и через то и живущий.

И точно так же, как сущностно миросозерцательна человеческая личность во всем своем жизненном целом и в различные отдельные периоды и моменты своей жизни, миросозерцателен по своей натуре, с одной стороны, последний элемент жизни — переживание вообще, а с другой, и вся жизнь человеческая во всей ее многоликой, многогранной и безмерной совокупности. Каждое отдельное переживание, даже самое недифференцированное и мимолетное, есть всегда постижение, осмысление и всегда, значит, философично. Может быть смутное, спутанное, отрывочное переживание, но не может быть переживания, лишенного смысла: само переживание бессмыслицы имеет ведь свой явственный смысл. Всякое переживание предполагает некоторое миросозерцание, в нем сущностно коренится и на него так или иначе указывает собою и из себя. У ребенка то будет миросозерцание, конечно, ребяческое, у взрослого — зрелое, у дикаря — дикарское, у импрессиониста — импрессионистическое, у чекиста — чекистское, у черносотенца — черносотенное. Но везде и повсюду человек будет переживать миросозерцательно, и переживание его будет частичным конкретным возвещением, голосом, рупором исповедуемой им ясно или смутно философии. В этом смысле можно сказать, что любое переживание есть implicite, потенциально, миросозерцательный микрокосм, есть мимолетное изживание философии, обнаружение живого философствования. И точно так же можно сказать, что вся жизнь во всем своем целом есть совокупное изживание философии, миросозерцательный макрокосм, живая философия во плоти, конкретная, актуализированная, жизненная мудрость.

В этом исполняющем его миросозерцательном смысле переживание обретает самодовлеющий момент и само в силу этого самодовлеет. Всякое переживание, и как молниеносно проносящийся духовный миг и как целостная личность, и как длительное историческое событие, и как жизнь во всей ее совокупности, знаменует собою то ли малую, то ли большую истину, воплощает в себе некоторую то ли ничтожную, то ли значительную, то ли колоссальных размеров значимость. Истина какого-либо минутного или ординарного переживательного состояния какого-либо отдельного, ординарного индивидуума, какого-либо ординарного жизненного периода ординарна, ничтожна и малозаметна; истина творческого переживания Сократа или Софокла, Леонардо или Галилея, Лютера или Петра Великого, Гете, Наполеона или Толстого, или же истина императорского самоутверждения Древнего Рима, или эпохи Реформации, или монархического собирания и устроения Руси или великой русской революции — громадна. Но и в том и в другом случае, благодаря этой своей миросозерцательной осмысленности и значимости, благодаря этой присущей ему философической истинности, переживание оказывается вневременно, непреходяще, абсолютно, является неотъемлемым экспонентом и составным элементом жизненной мудрости и тем демонстрирует особенно широко и убедительно природную мощь философской мысли.

Философия и сущее

Но ни история философии, ни культура, ни жизнь не обнаруживают еще всей и максимальной мощи философии. Они показывают философскую мысль либо в ее временности, в ее исторической, значительно мумифицированной, музейной отдаленности и проецированности, либо

в служении иным, не философическим задачам и силам, либо в слишком стихийном круговороте, в слишком малосознательной, примитивной обстановке жизни. Всю свою мощь и свою высшую мощь философская мысль проявляет только тогда, когда непосредственно и действенно выступает, как таковая, с кардинальным систематическим своим заданием: до конца осмыслить и опостичь Сущее: все сущее и каждое сущее, а в том числе и саму жизнь, и саму культуру, и саму свою историю, и даже самое себя — философскую мысль, как факт и фактор жизни, как мотив и сферу культуры и как систематическое усилие постичь Каждое и Все. Только лицом к лицу с самим Сущим, только в самосознательной, сосредоточенной и непосредственной очной ставке самой себя с Сущим, и притом всем сущим и каждым сущим, достигает она апогея силы, самодовления значимости.

Ибо тут, во-первых, философская мысль преодолевает ту обусловленность нефилософическим, в которой она пребывает и от которой зависит при всякой иной менее самостной установке; и, следовательно, становится независимой, свободной от предрассудков, суеверий и просто догматических презумпций, характеризующих любую другую мысленную установку, кроме чисто философской, в особенности коли она именно навязывается философией. Во-вторых, относясь максимально критически к себе самой, философская мысль и по отношению к Сущему усваивает себе тут тоже максимально критическую установку. Будет ли то уже осознанное и как-то критически препарированное Сущее культуры, или же непосредственно данное, непроанализированное, переживательное Сущее жизни, философская мысль, когда она вполне сознательно и полновластно выступает именно как философская мысль, не берет на веру ни в том, ни в другом случае своего предмета, но ищет его подлинный состав и обличие путем тщательного его рассмотрения, подвергая критике и сомнению все, что ни находит в нем или в связи с ним, борясь со всякою неоправданной и неуясненной фактичностью или данностью в нем и довольствуясь только существенно понятым и явственно усмотренным. Другими словами, философская мысль в своей чисто философской установке и своем чисто философском действии есть неизбежно и непременно критическое преодоление переживательной и культурной данности Сущего и себя самое, как переживательной и культурной установки на Сущее, во имя его сущностного опостижения, чисто существенного обладания им, самодовлеющей жизни в нем.

И чем больше философская мысль преуспевает в этом своем изначальном задании, тем в большей мере, в-третьих, становится она мудростью, полной мудростью. Ибо мудрость есть не что иное, как совершенно живое, сущностное бытие-знание, нравственно-делание, прекрасно-творчество, свято-исповедание; или же, суммируя жизнь в предмете, жизнь в Сущем. Мудрый мудростью своею всецело поставлен в бытии, в добре, в красе, в святости, в каждом из них и во всех них, и так в них пребывает, что ни одно из них не вмешивается при этом в сферу другого и не нарушает тем ни его, ни своего самодовления; и он — сам, мудрый, уже не сам там более, уже не налагается — жизненно ли, культурно ли — на сущее, а предоставляет ему всецело быть самим собою. Частично мудр уже Сократ в своем нравственном суще-делании: частично мудр Христос в своем свято-суще-верии; частично мудры Леонардо, Бетховен и Гете в их прекрасно-суще-творчестве: и частично же мудры Эвклид, Галилей и Ньютон в их бытие-суще-знании. Мало того, мудр бывает, — пусть в несравненно меньшей степени, с бесконечно меньшею проникновенностью, с неизмеримо меньшею самоотдачею Сущему, с безусловно меньшею жизненностью своей в Сущем-жизни, но все же мудр какой-то искоркой истинной, глубинной мудрости — всякий, кто хоть на мгновение ставит себя либо нравственно, либо религиозно, либо эстетически, либо познавательно, либо просто жизненно прямо в Сущее; а таков ведь каждый человек. Но полноты своей и действительной высоты и значимости мудрость достигает, становясь тогда полной и всецелой мудростью, только там, где философская мысль до конца самоотчетно и критически и совершенно предметно самоутверждается в своем суще-постижении одинаково и сразу по всем суще-направлениям и суще-моментам. Такова мудрость Плотина; такова мудрость Гегеля.

Оригинальная и исключительная мощь философской мысли, значит, в том, что она восходит критически до разумного, трансцендентального (т. е. не трансцендентного, не эмпирического, а непосредственно-сущностного) созерцания, в котором предстает и наличествует сама сущностная феноменология Сущего: каждое сущее и все сущее, как оно подлинно суще в своей каждости и в своей всещности. Жизнь, культура и история, и в том числе также и сама философия в ее исторических обнаружениях, суть лишь подготовительные фазы, сферы, ступени, по которым и через которые философская мысль всякий раз критико-систематически шествует и восходит к ко-

нечному разумному озарению, к полному критическому самоугашению в чистом предмете, к свободной и всецелой мудрой жизни в Сущем. Сами по себе они способны лишь к более или менее хаотическому, поверхностному, опосредственному, предрассудочному, догматическому, отрывочному, схематизированному, половинчатому обладанию Сущим. И сама философская мысль, поскольку коренится в них и с ними шествует, хоть и составляет стержень их смысла, но сама через то ослабляется, принижается в своем смысле. Только в абсолютном преодолении этих разных сред своего обитания, только в преодолении себя самой как такой их обитательницы, только в обретении полной самоотчетной свободы, непосредственности и сущности «умного света» или суще-видения, находит она полное свое самоутверждение и завершает свой «царский» критико-интуитивный путь, приставая к трансцендентальному берегу самого Сущего.

Подлинное философское постижение есть самоупразднение философской мысли в Сущем и прямое наличествование Сущего. Подлинная конечная мощь, самодовлеющность и значимость философии есть, стало быть, не иначе как мощь, самодовлеющность и значимость самого трансцендентального Сущего.

Великая философская мысль и превозмогает!

Мощь философии // Логос. Международный ежегодник по философии культуры. Кн. 1. Прага, 1925. Стр. 19–40.

Глава II

ИСТОРИЧЕСКИЕ ТИПЫ ФИЛОСОФИИ

Б. П. Вышеславцев

ВЕЧНОЕ В РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Основные проблемы мировой философии являются, конечно, проблемами и русской философии. В этом смысле не существует никакой специально русской философии. Но существует русский подход к мировым философским проблемам, русский способ их переживания и обсуждения. Разные нации замечают и ценят различные мысли и чувства в том богатстве содержания, которое дается каждым великим философом. В этом смысле существует русский Платон, русский Плотин, русский Декарт, русский Паскаль и, конечно, русский Кант. Национализм в философии невозможен, как и в науке; но возможен преимущественный интерес к различным мировым проблемам и различным традициям мысли у различных наций.

Характерной чертой русской философии является ее связь с эллинизмом, с сократическим методом, с античной диалектикой платонизма. Эту традицию она получила вместе с византийским христианством и восточными отцами церкви, которые были сами первоклассными греческими философами. Думаю, что эта эллино-христианская традиция глубоко соединяет нас с мировой философией, которая восходит в конце концов к Сократу и диалогам Платона. Недаром один английский философ сказал, что вся новая философия есть не что иное, как непрерывный комментарий к диалогам Платона.

Другой основной чертой, ярко выступающей в русской философии, является ее интерес к проблеме Абсолютного. Изречение Гегеля «Объект философии тот же, что и объект религии» — глубоко родственно русской душе и вместе с тем верно отражает традицию эллинизма. Вся античная диалектика от Сократа и Платона есть не только восхождение к Абсолютному, но и углубление в самого себя («познай самого себя»). Абсолютное противостоит относительному; Бог противостоит человеку. Человек понятен самому себе только в противопоставлении конечного и бесконечного, временного и вечного, совершенного и несовершенного. Так мы приходим к центральному вопросу: что такое я сам? Что такое человек? Что такое личность?

Таковы основные проблемы Декарта и Паскаля, русское понимание которых представляет некоторые особенности. И вместе с тем этот вопрос составляет тему русской литературы, русской поэзии:

Кто меня враждебной властью
Из ничтожества воззвал,
Душу мне наполнил страстью,
Ум сомненьем взволновал?

Здесь мы находим сразу скепсис и сомнение рядом с мистическим чувством, находим проблему отношения человека к Богу, как и у Державина:

Но ежели я столь чудесен
Откуда происшел — безвестен,
А сам собой я быть не мог...

Русская литература философична, в русском романе, в русской поэзии поставлены все основные проблемы русской души. И если бы все эти проблемы не были общечеловеческими и всемирными, то было бы непонятно всемирное понимание и всемирный интерес к Толстому и Достоевскому. Весь Достоевский есть в сущности развитие основной темы Паскаля: «Величие и ничтожество человека»,— выраженной с такой силой в знаменитом стихе Державина «я царь, я раб, я червь, я бог». В этих словах весь Достоевский и вся сущность трагического противоречия, свойственного человеку: «Здесь диавол с Богом борется, а поле битвы — сердца людей». Достоевский является трагиком не менее Шекспира, и его романы легко принимают форму театральных драм. Античная идея «катарсиса» и христианская идея искупления всегда приковывали его внимание. Здесь выступает ясно интерес русской философии к проблеме страдания, к проблеме Иова, проблеме трагической судьбы и Провидения.

Первый оригинальный русский философ, каким я признаю Сковороду, русский мыслитель, богослов и поэт, еще в середине XVII века сразу выразил весь будущий характер русской философии и все его древние истоки. Он несомненно принадлежал к той духовной культуре, носительницей которой на его дориде была Киевская Академия. Культура эта черпала свои идеи в платоновской традиции греческой философии и в тесно связанной с ней святоотеческой литературе. Этот изумительный человек, знавший кроме новых языков, латинский, греческий и древнееврейский, обошел пешком Австрию, Италию и Германию. Это был русский европеец и всечеловек, каким Достоевский мечтал видеть человека вообще в своей пушкинской речи. Его любимыми философами были Сократ и Платон, он отлично знал древнюю фило-

софию и литературу, а из отцов церкви наиболее ценил Климента Александрийского, Оригена, Дионисия Ареопагита и Максима Исповедника и нашего Нила Сорского, т. е. наиболее философских и наиболее неоплатонических отцов. В России он был везде, начиная от Киева и Харькова до Петербурга, Москвы, Троицко-Сергиевской Лавры и Переславля. Он жил также в средней России у своих друзей помещиков, преимущественно у Ковалевского. Позволю себе привести только две цитаты, чтобы охарактеризовать исходную точку философии: «сия всеглавнейшая, всемирная, невидимая Сила, едина — ум, жизнь, движение, существование — изливаясь из непостижимости в явлении, из вечности во всеобширность времени, из единства исключительно до беспредельной множественности, образуя круг человечества, уделяет оному от главности своей благороднейшее преимущество, свободную волю». А вот слова, выражающие, пожалуй, сущность современности: «Боже мой! — восклицает он,— чего мы не знаем, чего мы не можем! мы измерили моря, землю, небо, открыли несметное множество миров, строим «непонятные» машины. Но чего-то недостает. Не наполнить ограниченным и преходящим душевной бездны».

В личности Сковороды воплощаются в сущности все заветные устремления и симпатии русской философии, которые затем воплотились в личности Вл. Соловьева и всей нашей плеяды русских философов эпохи русского возрождения, как-то братья Трубецкие, Лопатин, Новгородцев, Франк, Лосский, Аскольдов и мы немногие, которые еще можем напомнить новому поколению, в чем состоит дух и трагедия русской философии, и которые старались ее продолжать в своих трудах за рубежом.

Наша встреча с западными философами сразу обнаружила разницу душевных и духовных установок. Разницу нелегко показать: философия была та же, на которой воспитывались поколения русских образованных людей и профессоров. Но отношение другое: у них она воспринималась чисто интеллектуально — мышлением и наблюдением фактов. У нас — скорее чувством и интуицией. (Особенно яркий пример — Толстой). Из «Германии туманной» мы тоже привозили «учености плоды», но «дух пылкий и довольно странный» там уже отсутствовал — мы привозили его туда с собой из России. Нас поражал их сухой, строго дифференцированный интеллектуализм — он все понимал, все анализировал, прекрасно устанавливал связь идей, но неизвестно было, что они берут всерьез, что присваивают и усваивают и излагают, как интересные воззрения и комбинации идей. Таковы, например, прекрасные труды по средневековой философии. Их поражал и иногда раздражал наш абсолютизм, максимализм, наше требование окончательных решений и сведение всех проблем к последнему смыслу всего существующего.

Они так долго утверждали «релятивность» всякого знания, что, наконец, забыли, что нет релятивного без противопоставления Абсолютному, а потом забыли об Абсолютном.

Мы были рады напомнить Западу о дорогом для нас изречении Гегеля: «Объект философии тот же, что и объект религии». Иначе говоря, что есть Абсолютное. Все же некоторое взаимное непонимание оставалось: одних раздражала наша религиозность в философии; других — наша «расплывчатая» якобы мистика в религии — преимущественно строгих томистов. Однако и на Западе происходило преодоление интеллектуализма в лице наиболее нами любимых — Бергсона и Макса Шелера.

Все положение, конечно, изменилось с открытием психо-анализа[1]. Последний много объясняет в русской манере философствовать: коллективно-бессознательное русского народа лежит как бы ближе к поверхности сознания, оно не так вытеснено из сознания, не так проработано сознанием, как на Западе. Мы более молодой, более варварский народ и потому, конечно, более ученики в философии; кое-чему можно и у нас научиться. Иначе был бы непонятен интерес Запада к Достоевскому, Толстому, даже к Чехову или Лескову.

Следует сказать об отношении русской философии к религии и теологии. Она постоянно привлекает ее к решению философских проблем. И это потому, что сама религия и теология была первой формой философии и переполнена философским мышлением. В Индии, Вавилоне, Египте религия вообще была неотделима от философии. В Греции от Платона до Плотина философия всегда принимает во внимание мистерии, а также древнейшие мифы, как глубоко философский и пророческий миф о Прометее. Этим объясняется и то, почему я так часто в своих статьях ссылаюсь на религиозные концепции и на теологию нашей культуры. Мы имеем, например, богатейшее философское содержание средневековой теологии, которое невозможно обойти философу. Тем не менее, отношение философов ко всему этому материалу совершенно иное, чем отношение простых верующих

[1] Теперь уже и «галльский острый смысл» заговорил о ночном и дневном.

людей, или теологов, пишущих свои догматики. Отношение русской философии к религии в эпоху ее пробуждения и искания самостоятельных путей ясно выступает на религиозно-философских собраниях в Петербурге, ярко описанных Зинаидой Гиппиус, и еще более ясно и определенно — на московских собраниях гр. Маргариты Кирилловны Морозовой и в основанном ею же издательстве «Путь». Однако задачи петербургских собраний были иные: там дело шло о первой идейной встрече видных представителей русской интеллигенции с высшими и наиболее образованными иерархами церкви. Это была та передовая часть русской интеллигенции, которой надоел всяческий материализм, позитивизм и обязательное отрицание религиозных вопросов; которая сознавала, что отношение современной научной психологии, а за нею и научной философии к религии, символу, мифу совершенно иное, даже противоположное, чем то, какое существовало в эпоху Маркса и Энгельса, позитивистов и материалистов всякого рода. Теперь миф и символ представляют собой огромный интерес для психолога, философа и историка культуры, как выражение глубочайших комплексов коллективно-бессознательного.

Вся русская литература и поэзия, начиная с Державина и кончая Толстым, Достоевским и, наконец, основателем этих встреч Мережковским, переполнена этими предельными вопросами. В эту группу интеллигенции входили литераторы, писатели, часто ученые, и вообще представители высшей светской культуры столицы. Трудно отнести, например, к определенной профессиональной категории такого изумительно одаренного и образованного человека, каким был Терновцев. Нет сомнения в том, что огромный переворот был произведен в сознании русской интеллигенции Вл. Соловьевым. Впервые блестяще образованный русский философ и блестящий писатель заговорил о таких вопросах, которые до тех пор отбрасывались, как реакционные и ненаучные. Однако сближение русской интеллигенции с представителями церкви не получилось. Обе стороны говорили на разных языках. Совершенно иное получилось в Москве в Религиозно-философском обществе, которое сознательно продолжало традицию Вл. Соловьева и называлось его именем. Здесь собирались русские философы и писатели и господствовал подлинный философский диалог, касавшийся предельных тем на границе философии и религии, впрочем, и вообще всех актуальных философских тем. Здесь завершался переход от марксизма к идеализму Бердяева и Булгакова и постепенный переход Булгакова к чисто религиозным темам. Впрочем, книга Булгакова «Свет невечерний» есть в сущности преимущественно философская книга так же, как его «Философия хозяйства». На этих собраниях присутствовала наиболее талантливая часть университетской философской молодежи и здесь уже предчувствовался подлинный расцвет русской философии и русской духовной культуры в предреволюционные годы. В России этот расцвет был сразу оборван принудительным марксизмом и коммунизмом, но он продолжал развиваться в изгнании среди русских ученых, философов и писателей за рубежом. Русские философы и ученые, оказавшиеся за границей, продолжали здесь свою научно-философскую деятельность и здесь в сущности создали свои наиболее ученые и зрелые труды. Огромной заслугой о. Василия Зеньковского и Н. О. Лосского является создание двух обширных «Историй русской философии» на английском, на русском и на французском языках. Этими трудами в сущности опровергается мнение иных скептиков, что русской философии никогда не было. Мы, русские, правда, прошли через период ученичества и были добросовестными учениками всех философских школ Европы. Но этим мы можем только гордиться. Нашей задачей было использовать все лучшее, что было сделано философами Европы.

После появления этих двух книг мне нет необходимости перечислять, что именно сделано русскими философами, оказавшимися за границей. Несомненно одно: главное и самое лучшее ими сделано уже здесь. Значительная часть произведений была переведена на иностранные языки и ознакомила с ними западную науку. Таким образом, традиция и развитие русской философии никогда не прекращались и все дело в том, как все это передать следующим поколениям. Настоящая книга есть одна из попыток выполнить эту задачу.

Что касается СССР, то там продолжение и развитие русской философии еще более невозможно, чем продолжение русской поэзии и литературы. За 36 лет не могло появиться ни одного самостоятельного философского труда, не выражено ни одной оригинальной мысли, выходящей за пределы марксизма, который все еще топчется на своем тезисе и никак не может перейти к антитезису. Заслугами советских ученых являются исключительно переводы и издания классиков, и кроме того известное умение под прикрытием уничтожающей критики знакомить читателя с подлинными течениями свободной философии.

Марксизм постоянно говорит о какой-то буржуазной философии. Но не существует и никогда не существовало никакой буржуазной математики, никакой буржуазной науки и никакой буржуазной философии. Нельзя себе представить более абсурдного выражения — или же, если под буржуазией разуметь состоятельные городские классы, то никогда не было никакой науки, никакой философии, кроме «буржуазной». И все это «буржуазное» наследие было целиком усвоено и присвоено «пролетарским» коммунизмом. Но самое замечательное это то, что коммунизм и социализм были созданы вовсе не материалистическими, а, напротив, идеалистическими философами, как, например, Плотином и Фихте. Напротив, материализм был создан самыми буржуазными философами, а «экономический материализм» был подлинным выражением буржуазного характера. Такой абсолютный и неумолимый материалист, как Гоббс, был вместе с тем основателем тоталитарного абсолютизма.

Вышеславцев Б.П. «Этика преображенного Эроса». М.: Республика, 1994. Стр. 153–324.

ФИЛОСОФСКАЯ НИЩЕТА МАРКСИЗМА

Введение

Настоящая критика имеет в виду его миросозерцание, которое обязаны исповедовать и проповедовать все подданные советского государства и все члены коммунистических партий во всем мире, ему подчиненные. Оно выражено в сжатой и точной форме догматического катехизиса марксизма, составляющего центральную главу истории ВКП(б). Мы не критикуем здесь других форм марксизма и социал-демократии, полагая, что центром внимания должен оставаться тот «марксизм», который действует в мире, диктует свою идеологию массам и при ее помощи осуществляет свой коммунистический империализм. Конечно, в этом катехизисе содержится не вся догма маркисизма и не все ее истолкования, но едва ли кто найдет в ней хоть одно утверждение, которое не повторяло бы высказываний Маркса или Энгельса. Если что наиболее чуждо марксизму, то это, прежде всего подлинное диалектическое развитие. Около ста лет марксизм толчется на своем тезисе и никак не может перейти к антитезису. Миросозерцание марксизма, воспроизводимое диаматом, всецело относится к прошлому веку. Ни Маркс, ни Энгельс, ни Ленин не подозревали современных открытий в области физики и психологии: современная научно-философская диалектика говорит свое «нет» старому понятию материи и старой психологии сознания, на которых ориентировался марксизм. Все философские проблемы теперь ставятся иначе, чем во времена Маркса и Энгельса. Марксизм их просто не понимает: для него не существовало и не существует проблемы детерминизма и индетерминизма в физике, проблемы сознания и бессознательного в психологии, проблемы свободы и необходимости в этике и, наконец, новейшей фундаментальной философской проблемы ценности. В сущности, для него не существует вообще, никаких проблем, ибо все принципиально решено и он утверждает свое тоталитарное знание. А так как наука и философия есть всегда диалектическое движение, сомнение, научное незнание, для которого бытие есть всегда задача со многими неизвестными, то догма марксизма и катехизиса диамата не есть *ни наука, ни философия*.

Марксизм есть классовая идеология, и это признается его собственной доктриной. Такая идеология есть прямая противоположность науке и философии. Она есть коллективная психологическая мобилизация для целей борьбы, завоевания, покорения и властвования. Она не идет в сущности никакого миросозерцания, ибо не хочет ничего «созерцать» и ничего «искать»: она нашла средство внушать, пропагандировать, психически властвовать, вести массы. Демагогическую идеологию мы наблюдаем в формах нацизма, фашизма и коммунизма. Эта идеология не терпит никакой диалектики, не признает никакого диалога, она признает только монолог, диктат, диктатуру. Эта идеология может брать любую идею из свободной философии, но ее идея всегда обращается в «идеократию», т. е. в диктатуру идей, в инквизицию. Метод идеологии во всем противоположен методу науки и философии: она не терпит научного незнания, не допускает сомнения, не признает ничего неясного и нерешенного, не любит самостоятельной мысли и говорит; «ты не думай — вожди за тебя подумали». Идеи практического и метафизического материализма при этом особенно удобны для овладения массовой психологией пролетариата, и не одного только пролетариата, но и массового человека вообще. Материализм есть самая примитивная, легкая и общедоступная философия: вера в вещи, в тела, в материальные блага, как в единственную реальность. Если материя есть низшая и простейшая ступень бытия, то материализм есть низшая и простейшая ступень философии.

Поэтому критика материализма всегда труднее самого материализма, ибо она требует поднятия на более высокую ступень мысли, требует как бы перехода от простой арифметики к дифференциальному исчислению. В нашей критике мы показываем этот переход к высшему, никогда не ограничиваясь простым отрицанием низшего. К какому читателю мы обращаемся? Прежде всего, конечно, к такому, который хочет и способен думать сам, который представляет собою личность и не растворился в коллективную безличность, обработанную демагогической идеологией; далее к такому, который понимает, что существуют другие научные и философские решения, что существует традиция русской философии, связанная с великой традицией мировой философии, что вне железного занавеса, на свободе, продолжается свободный диалог философов и ученых.

Марксизм диамата есть идеологическая демагогия. То, что способно противостоять ей, есть демократическая свобода. Только она диалектична, признает диалог, разговор («парламент» и означает разговор), признает оппозицию, т. е. постоянную свободу сказать «нет», а не только обязанность говорить «да»; свободу тезиса и антитезиса, дабы найти синтез, дабы сговориться и договориться. Только она признает свободу мысли, совести и слова и не предписывает никакого миросозерцания, никакой обязательной «идеологии». Демократическая свобода утверждает тот же метод свободного диалога, свободного спора, каким всегда пользовались наука и философия в своем свободном развитии. В этом смысле она научно оправдана. Классическая философия права в сущности, потому и обосновывала либеральной демократическое государство на идее свободного соглашения (договора), что считала это прямым выводом который лежит в основе всякого научного, философского и этического мышления и искания.

«Нищетой философии» назвал Маркс свое сочинение против Прудона. Заглавие удивительно удачно характеризует самого Маркса, мы читаем: «Нищета философии Карла Маркса».

Отдел первый

Диалектический материализм

1. Диалектический принцип

Чтобы критиковать марксизм, нужно вести с ним диалог, выслушивать его утверждения и ставить возражения; но чтобы вести диалог, надо иметь общий язык. И вот, прежде всего может представиться, что общего языка с марксизмом для современной философии и науки вообще не существует. Язык «материализма» никогда не имел в философии большого значения, а язык партийной агитации и вульгарной пропаганды не имеет ничего общего с философским диалогом и научным анализом. Чтобы выйти из этого затруднения, чтобы спорить, плодотворно, и даже чтобы понимать друг друга, надо найти какой-то общий принцип, какой-то общий исходный пункт.

Существует ли такой общий принцип, соединяющий марксизм с подлинной философией и наукой? Да, он существует: это принцип всякого диалога, следовательно, всякой науки и философии: диалектический принцип. Ведь наука и философия есть непрерывный диалог ученых и философов, противоречащих друг другу и разрешающих эти противоречия. Но не только знание, но и все бытие развертывается как непрерывная дифференциация и интеграция, как единство разнообразного, как постоянное обострение противоречий и конфликтов и их разрешение.

Признание этого принципа нисколько не делает нас, конечно, ни марксистами, ни даже гегелианцами. Вся античная философия от Сократа, Платона, Аристотеля и Плотина покоится на диалектическом принципе единства противоположностей. Это они создали самое слово «философия» и «диалектика» и показали, что философия есть диалектика, анализ и синтез, сопоставление и противопоставление, искание последнего единства всех противоположностей, всеобъемлющего синтеза.

Ленин дает отличную формулировку диалектического принципа: единство противоположностей, — говорит он, — составляет истинное ядро диалектики. Совершенно верно.

«Вещь, явление есть сумма и единство противоположностей» (Ленинск. сборник IX, стр. 275). «Мыслящий разум (ум) заостряет притупившиеся различие различного, простое разнообразие представлений до существенного различия, до противоположности» (там же, IX, стр. 133). Закон единства противоположностей есть «признание (открытие) противоречивых, взаимоисключающих противоположных тенденций во всех явлениях и процессах природы (и духа и общества в том числе)» (там же, XII, стр. 323).

Всякая вещь развивает в себе спонтанно внутреннее противоречие, и оно составляет движущий нерв, источник ее «развития». Внут-

ренняя противоречивость всего существующего, единство и борьба взаимопроникающих и взаимоисключающих противоположностей составляет источник превращения, изменения, развития в движении мирового процесса. В этом развитии мы наблюдаем качественные изменения в виде *скачков* в результате накопления постепенных количественных изменений. Развитие не есть вечное повторение циклов, оно есть «поступательное движение, движение по восходящей линии» «переход от низшего к высшему» (там же, IX и XII)[1]. Одним словом, развитие есть прогресс (по Гегелю история есть «прогресс в сознании свободы»).

Читая все эти формулировки, например, по «генеральному» учебнику Митина для вузов (стр. 142—148), мы не только не испытываем никакой «буржуазной злобы и ужаса»[2], но напротив удивляемся, как много здесь верного и точно выраженного. Удивление однако исчезает, когда мы узнаем во всем этом традиционные и привычные формулировки Гегеля, соединяющие нас с античной диалектикой. Все, что здесь философского и диалектического, — крохи с гегелева стола, сохраненные эпигонами. Однако все же это лишь жалкие остатки: богатое содержание подлинной диалектики недоступно материалистам. Мы покажем это на одной диалектической проблеме.

Каким образом внутренняя противоречивость всего сущего может быть источником развития? Каким образом из противоречия и конфликта вытекает переход, «скачок» к высшим, более совершенным формам бытия? Не есть ли внутреннее противоречие скорее признак несовершенства, источник разрушения и гибели? (так, напр., внутреннее противоречие, дисгармония в функциях организма есть болезнь, которая при дальнейшем «развитии» приводит к смерти). Противоречащие противоположности исключают друг друга, и если они окончательно вытеснят и исключат друг друга, то остается полное небытие, а вовсе не обогащение бытия.

2. Лук и лира Гераклита

Чтобы бытие существовало, необходим, следовательно, другой принцип, кроме противоречия, кроме борьбы. «Война есть отец всех вещей» — говорит Гераклит, — но этот отец пожирает своих детей,

[1] См. также Сталин «О диалектическом и историческом материализме», с. 5—6. В дальнейшем сокращенно: «Диамат».

[2] «В своей рациональной форме, — писал Маркс, — диалектика внушает буржуазии и ее доктринерам-идеологам лишь злобу и ужас». (Капитал, т. I, изд. 8-е, 1936 г. С. XXII.).

как Хронос. Марксисты, любящие ссылаться на Гераклита, не заметили, что у него существует другой принцип как мать всех вещей, и это — гармония, согласие, мир, принцип, без которого ничто не родится и ничто не пребывает. Но этот принцип не пользуется у них никакой симпатией и потому замалчивается, он не нужен для классовой борьбы и развития ненависти, он ведет к миру и любви.

Противоречие разрешается, на противоречии нельзя остановиться, противоречие само по себе невыносимо, — это повторяет Гегель, но что означает «разрешение» противоречия, — это остается у него в тени[1].

Гегель разрешает практически много противоречий, но принцип разрешения противоречий нигде точно не формулируется. И однако разрешение антиномий составляет сущности диалектики.

Неудивительно, что марксисты не заметили принципа разрешения у Гераклита, но что Гегель его не заметил, что Лассаль, написавший двухтомную книгу о Гераклите, его не понял, — вот это удивительно. При всей своей симпатии к Гераклиту, при всей своей любви к античным символам и аллегориям (например, «сова Минервы»), Гегель не заметил грандиозного символа лука и лиры, в котором Гераклит показывает, как «из противоположностей рождается прекраснейшая гармония».

Ибо она рождается только из противоположного, не из тождественного, не из унисона. Она есть нечто новое, раньше не бывшее, удивительным образом возникающее там, где раньше было противоборство, взаимоотрицание и вытеснение.

«Мы не понимаем, как противоборствующее согласуется с самим собой: это многообразная гармония, подобно луку и лире» (Гераклит).

Поразительное богатство мысли сконцентрировано в этом символе; оно не сразу разгадывается. Лук есть система противоборствующих сил, и чем сильнее напряжение отталкивающих полюсов, тем лучше лук. Уменьшить или уничтожить сопротивление обоих концов лука — значит уничтожить самый инструмент. Но тетива лука может пре-

[1] В этом — основной недостаток Гегеля. Он проистекает от его страсти всюду отыскивать противоречия, играть противоречиями; далее от его пренебрежения к «закону противоречия» (величайшее недоразумение, не обосновывающее, а уничтожающее всякую диалектику, как это показали Платон и Аристотель), и от его двусмысленного термина «тождество противоположностей», сразу как будто бы решающего все противоречия.

вратиться в струну лиры. Лира построена на том же принципе, как и лук: она есть многострунный лук (как и всякий струнный инструмент), преображенный или «сублимированный» лук. Здесь мы можем наглядно созерцать и даже слышать, как из противоборства возникает прекраснейшая гармония».

Принцип лука применяется во всяком строительстве, и прежде всего в архитектуре: она стоит на противодействии сил, на контрфорсах, и «арка» означает «лук» «...». На том же самом принципе гармонии противоборствующих сил построена и вся техника, а в сущности весь космос: и солнечная система и атом.

«Многозвучна и многообразна, согласно Гераклиту, гармония космоса, как гармония лиры и лука» (Плутарх). Лук и лира в своем принципе «тождественны» и все же противоположны, как жизнь и смерть[1], ибо лук несет смерть, а лира радость жизни.

Интересно то дополнение, которое Платон делает к знаменитому афоризму Гераклита («Пир» 187 abc): «Гераклит выразился здесь ошибочно, хотя он имеет в виду нечто верное. Несовместимое и противоречивое не может быть соединено в гармонию, поскольку и пока оно остается несогласуемым. Особое искусство (как, например музыка или медицина) должно придти на помощь, чтобы враждебно-несовместимое превратить в любовно-согласуемое и установить гармонию». Этим Платон удерживает в неприкосновенности закон противоречия: ибо если противоречие не переживается как противоречие (во всей его невыносимости), то разрешение и гармония теряют смысл и ценность.

3. Война и мир

Борьба классов как противоречие интересов, поскольку и пока она углубляется и развивается, может привести к «общей гибели борющихся классов» (слова Маркса). Такова судьба противоречия, пока оно остается противоречивым. Чтобы избежать этого результата, необходимо «особое искусство», новый акт разрешения противоречия, «скачок» из борьбы противоположностей в гармонию противоположностей, иначе говоря: переустройство всего общественного здания. Но всякое переустройство есть «строй», синтез, гармония, являющаяся на место неустройства, дисгармонии. Таков неизбежный вывод из следующих слов «Коммунистического манифеста»:

[1] «Имя лука есть жизнь, а его дело есть смерть», — говорит Гераклит, пользуясь тем, что «биос» означает и «лук» и «жизнь».

«Противоположные классы ведут борьбу, *всегда кончающуюся* революционным *переустройством* всего общественного здания *или общей гибелью* борющихся классов».

И еще один важный вывод вытекает из этих слов: борьба всегда кончается; она не есть вечный и абсолютный принцип бытия, ибо если бы она вечно продолжалась и одна существовала, то противоположности пожрали бы друг друга и все погрузилось бы в небытие[1].

Конец и конечная цель (телос) борьбы есть *мир и гармония.* Без этого борьба бессмысленна и гибельна. Конечная цель и смысл противоречия есть разрешение противоречия; без этого противоречие есть бессмыслица («бессмыслица» есть пребывание в непрерывном противоречии). Борьба существует ради мира, но не мир ради борьбы. На этом важнейшем диалектическом принципе покоится не более и не менее как вся античная и христианская этика, этика гармонии, мира и любви»[2].

Не мудрено, что к этому принципу мира и гармонии диамат питает мало симпатии[3]. Он предпочитает замалчивать его. Тем не менее это фундаментальный диалектический принцип и мы можем диалектически принудить к его принятию. Признать диалектику значит иногда признать ее на свою голову.

Цитируя собственные слова противника, мы вправе однако говорить о принуждении в том случае, если его высказывание взято из иного, ему враждебного миросозерцания и если оно подтверждает нашу, ему враждебную, точку зрения. Нет большей диалектической победы, как такое вынужденное признание, подтвержденное цитатой. В этом смысле мы часто говорим: «Маркс вынужден признать»... «Ленин вынужден признать»...

Так Маркс, несмотря на свое отвращенье ко всякому «мирному» решению, несмотря на свое презрение к христианской морали мира и к античной идее справедливости, принужден в конце концов признать,

[1] Напротив, у Ленина именно борьба, противоречие провозглашаются непреходящим и абсолютным принципом: «Единство (совпадение, тождество, равнодействие) противоположностей условно, временно, преходяще, релятивно. Борьба взаимоисключающихся противоположностей — абсолютна...» (Ленин. сборник XII. С. 324).

[2] Для Платона справедливость есть социальная гармония. Для ап. Павла Христос есть мир, уничтожающий вражду и примиряющий противоположности. (Еф. 11, 13—32, ср. Ио. XIV, 27.).

[3] Диамат предпочитает настаивать на том, что в процессе развития нет места гармонии, ибо оно есть развертывание противоречий и борьба. («Диамат». С. 7).

что смысл и телос всей борьбы есть мир и гармония: «уничтожится антагонизм классов, падут враждебные отношения наций»... вместо классовой борьбы воцарится социальная гармония противоположностей: «всех и каждого». Так говорит «Коммунистический манифест».

Но, может быть, диамат, опасаясь такого диалектического удара, попытается отодвинуть все это в бесконечность утверждая, что весь бесконечный путь до этой бесконечно далекой цели состоит из одной бесконечной борьбы и ненависти? (Иначе говоря, что бесконечная ненависть ведет в царство бесконечной любви и бесконечное нагромождение противоречий создает гармонию)?

Однако мы уже указывали, что развитие и углубление одного только внутреннего противоречия приводит всякую вещь к гибели и разрушению. Все живое погибает в силу внутреннего и внешнего противоречия (капитализм погибает в силу внутреннего противоречия — это общее место марксизма). И если что-то вообще существует, то только потому, что существует другой принцип бытия, другое соотношение противоположностей, кроме соотношения антагонизма и взаимного исключения. Если бы противоположности только «пожирали» друг друга, то они за бесконечностью времени давно пожрали бы друг друга. Бытие всех существ доказывает, что противоположности не только «пожирают», но и «питают» друг друга (выражение Аристотеля), причем это «питание» должно необходимо перевешивать «пожирание».

Всякая вещь, всякое существо есть система гармонически связанных противоположностей, — будь то атом, солнечная система, организм, общество. Греческое слово «система» сразу выражает этот диалектический принцип, ибо «система» означает то, что «сополагаемо», то что «стоит вместе» в противоположность тому, что несовместимо.

Таким образом, диалектика имеет два принципа: война и мир, антагонизм и гармония, взаимопожирание и взаимопитание противоположностей. При этом второй принцип — мира и гармонии — перевешивает, он дает всему смысл, ценность и бытие: война существует ради мира, а не мир ради войны; мир может обойтись и без войны, но война не может обойтись без мира.

Принцип мира перевешивает, но это не значит, что он абсолютно доминирует: мир (согласие) постоянно нарушается и восстанавливается, противоречие всегда присутствует (в этом Гегель прав).

Космос не есть неподвижная гармония, раз навсегда найденный аккорд; он есть развивающаяся симфония с возникающими диссонансами и разрешениями. В этом историзм Гегеля сохраняет свое значение.

Все сказанное дает нам возможность сделать важный вывод, касающийся марксистского понимания истории. «Вся история есть история борьбы классов» — этот тезис имеет смысл, но он становится ложным, если его абсолютизировать и оторвать от противоположного утверждения. С совершенно таким же, и даже с большим правом можно сказать: «вся история есть история сотрудничества и солидарности классов».

При этом антитезис «сотрудничества», т. е. гармонического взаимодействия, перевешивает, ибо иначе история давно бы кончилась «общей гибелью борющихся классов» по выражению Маркса.

Вышеславцев Б. П. Философская нищета марксизма. Франкфурт на Майне, 1957.

А. Ф. Замалеев

Массовое разочарование в народничестве, вызванное повальным террором 80-х годов, и особенно убийством Александра II поставило перед революционным движением задачу поиска новых социальных идеалов, новых форм борьбы с самодержавным деспотизмом. В этой обстановке усилилось влияние марксизма, который «оживил упавшую, было в русском обществе веру в близость национального возрождения» (С. Н. Булгаков), демократического развития России. Марксизм увлек на первых порах людей самых разных ориентаций — от промышленных пролетариев до университетских профессоров: всем им казалось, что найдена окончательная истина, и социализм из народнической утопии превратился в научную теорию.

1. *Ортодоксальный марксизм.* Зарождение русского, или ортодоксального, марксизма относится к началу 90-х годов, когда в Женеве несколько бывших народников (П. Б. Аксельрод. В. И. Засулич и др.) создали группу «Освобождение труда». Возглавил ее *Г. В. Плеханов* (1856 — 1918), «самый выдающийся марксист до Ленина», как его называли в советской историографии[1]. Прежде он был одним из круп-

[1] Заслуживает упоминания то, что сам Ленин давал высокую оценку трудам Плеханова. В своей брошюре «Еще раз о профсоюзах» он писал: «Нельзя стать сознательным, настоящим коммунистом без того, чтобы изучать – именно изучать — все, написанное Плехановым по философии, ибо это лучшее во всей международной литературе марксизма». В сноске к этому месту Ленин добавлял: «Кстати, нельзя не пожелать, во-1-х,

нейших деятелей «Земли и Воли» и «Черного передела», дважды «ходил в народ» с революционной агитацией. В марксизм он перешел, глубоко разочаровавшись в «революционной метафизике» народничества. Однако это не помешало ему воспринять теорию Маркса и Энгельса сквозь «призму бакунинского учения», традиций русской «географической социологии» (В. О. Ключевский, Л. И. Мечников), благодаря чему созданная им модель исторического материализма существенно отличалась от марксистского оригинала.

Из многочисленных трудов Плеханова прежде всего необходимо выделить следующие: «К вопросу о развитии монистического взгляда на историю» (1895), «Основные вопросы марксизма» (1907), «Materialismus militans» (1908—1910), а также «Историю русской общественной мысли» (1914), оставшуюся к сожалению, незавершенной.

Плеханов был сторонником не просто материалистического, а *монистического* понимания истории. В соответствии с этой позицией он производил монистическую корректировку идеи Маркса об определяющей роли экономических отношений в пользу выделения «основания», или субстрата, этих отношений в виде географической среды. Географическая среда, определяя характер производительных сил, создает объективные предпосылки для скачкообразного развития социальной «надстройки». Отношение между «основанием», т. е. базисом и надстройкой Плеханов выразил в виде так называемой пятичленки:

1) состояние производительных сил;

2) обусловленные им экономические отношения;

3) *социально-политический строй*, выросший на данной экономической «основе»;

4) определяемая частью непосредственно экономикой, частью всем выросшим на ней социально-политическим строем *психика общественного человека*;

5) *различные идеологии*, отражающие в себе свойства этой психики».

чтобы выходящее теперь в свет издание сочинений Плеханова (речь идет о первом, 24-томном издании. — А. З.) выделило все статьи по философии в особый том или особые томы с подробнейшим указателем и проч. Ибо что должно войти в серию обязательных учебников коммунизма. Во-2-х, рабочему государству, по-моему, следует требовать от профессоров философии, чтобы они знали изложение марксистской философии Плехановым и умели передать учащимся это знание». Правда, все это осталось больше простым пожеланием, так и не получившим сколько-нибудь реальной силы.

Плеханову казалось, что эта «монистическая формула» не только «чужда эклектизма», но и «насквозь пропитана материализмом». Однако тут он явно впадал в заблуждение, попросту путая монизм с иерархизмом. «Русский марксист» даже не замечал, что в его схеме идеология детерминирована отнюдь не экономикой, а психикой, совсем на манер того, как это было в субъективной социологии Лаврова и Михайловского.

Мало того, в соответствии со своим убеждением, что «наиболее последовательные и наиболее глубокие мыслители всегда склонялись к монизму», Плеханов проводил монистический принцип и в диалектическом материализме. Здесь он в качестве «исходного начала», или субстанции, принимал материю, наделенную такими атрибутами, как протяженность (объект) и мышление (субъект). Так Плеханов приходил к спинозизму, полагая, что и классики марксизма «в материалистический период своего развития никогда не покидали точку зрения Спинозы». Вместе с тем органичным дополнением спинозизма ему представлялась гносеология Канта. Поэтому в теории познания он совершал дуализацию материи на «вещь в себе» и «чувственные впечатления», или «иероглифы». Соответственно Плеханов, «вместе с Кантом», заявлял, что материя сама по себе, в качестве субстанции, нам «совершенно неизвестна». На его взгляд, это вообще «гносеологический предрассудок идеализма» — желать знать то, что такое материя помимо наших ощущений. «Вид объекта зависит от организации субъекта», — гласил основной постулат «иероглифического материализма», из которого явствовало, что под влиянием кантианства Плеханов редуцировал диалектический материализм до уровня простого сенсуализма. В этом опять-таки сказалось его родство с народнической философией. И Ленин, безусловно, был далек от всякого преувеличения, когда утверждал, что «Плеханов сделал явную ошибку при изложении материализма».

Не менее упрощенно понимал Плеханов и диалектический метод, который он свел к совершенно прозаической схеме «скачкообразного», «революционного» развития. При всем своем литературном таланте Плеханов, к сожалению, не обладал достаточно глубокой философской интуицией, чтобы внести нечто новое в методологию марксизма: его уделом всегда оставалось ортодоксальное начетничество, заменявшее ему творчество.

Все это было чревато расколом, и он уже остро чувствовался в самой группе «Освобождение труда». Об этом свидетельствуют, в частности, разногласия по вопросу о будущей русской революции. Если Плеханов, следуя логике автора «Капитала», не допускал и мысли, что в России совершится революция, пока капитализм не наберет полной силы и пролетариат не составит большинства населения, то *В. И. Засулич* (1849—1919), напротив, была убеждена, что никакого эталонного капитализма не существует, а потому и не приходится рассчитывать на одновременное шествие всех стран к социализму. Она склонялась к определенной ревизии марксизма, признавая движущими факторами революции не столько экономические, сколько нравственные отношения. Именно с этой точки зрения, на ее взгляд, социал-демократическое движение в России «может развернуться шире и ярче, чем где бы то ни было». Все это явилось симптомом сближения русского марксизма с народнической идеологией, получившего окончательное завершение в большевизме.

2. *Философия большевизма.* Возникновение большевизма было связано с коренной ревизией социологической теории марксизма, прежде всего его учения о международном характере «коммунистической революции»[1]. Опираясь на открытый русскими народниками закон неравномерного развития капитализма (В. П. Воронцов), идеолог большевизма Ленин провозгласил «непреложный вывод» о победе социализма «первоначально в одной или нескольких странах». Эти страны должны были составлять слабые звенья капитализма, т. е. не принадлежать «к числу эксплуататорских стран, имеющих возможность легче грабить и могущих подкупить верхушки своих рабочих». К ним в первую очередь принадлежала Россия, что не только позволяло русскому пролетариату занять положение «бесконечно более высокое, чем его доля в населении», но и перемещало центр мировой революции из Европы в Россию. Ленин, по суще-

[1] «Ни французам, ни немцам, ни англичанам, — писал Энгельс, — никому из них в отдельности, не будет принадлежать слава уничтожения капитализма; если Франция – может быть – подает сигнал, то в Германии, стране, наиболее, глубоко затронутой социализмом и где теория наиболее глубоко проникла в массы, будет решен исход борьбы, и все же еще ни Франция, ни Германия не обеспечат окончательной победы, пока Англия будет оставаться в руках буржуазии. Освобождение пролетариата может быть не только международным делом». Никакого исключения из этого правила Маркс и Энгельс, как известно, не делали, если не считать того, что в роли «заряженной бомбы», помимо Франции, по их мнению, могла выступить еще Россия.

ству, реанимировал угасшее было народничество, с тем, однако, отличием, что для народников слабость русского капитализма означала сохранение крестьянской общины, которая представлялась им зародышем истинного социализма, тогда как для Ленина это открывало перспективу социалистической революции, ставило Россию «вперед любой Англии и любой Германии». Тем самым большевизм с неизбежностью приходил к «национальному мессианизму» (Л. Д. Троцкий), с новой силой обрекая Россию на духовную и политическую изоляцию.

Punctum saliens большевизма с самого начала стал вопрос об отношении к диалектике, к философии Гегеля. Многие социал-демократы причисляли диалектику к «устаревшим частям» марксизма, трактуя ее как «идеалистический пережиток», который никак не совместим с «научным характером общественного учения Маркса» (Я. А. Берман). Попытка Плеханова защитить «нашу логическую твердыню» не могла вызвать ничего другого, кроме «душевной боли» (В. Адлер). Своего предельного накала споры о диалектике достигли в трудах Богданова и Ленина, выразивших противоположные подходы к философскому обоснованию марксизма.

а) *А. А. Богданов* (1873—1928). Получивший медицинское образование на естественном факультете Московского университета, Богданов с самого начала тяготел к позитивистскому обоснованию марксизма. Уже в ранний период своего творчества он пытался представить марксистскую философию в «более широкой и яркоцветной редакции», чем «сухая и отжившая плехановская ортодоксия». Главной помехой на пути к этому Богданов считал диалектику, которая, на его взгляд, не достигла «полной ясности и законченности» ни у Гегеля, ни у Маркса и благодаря этому не могла быть применена в сфере мировоззрения и научного познания. Вместо диалектического метода он предлагал обратиться к «критической философии» Э. Маха, полагая, что она органично сочетается с учением Маркса. «За последние полвека — писал Богданов, — на сцену выступили две новые философские школы, связанные с именами К. Маркса и Э. Маха... Я имею честь принадлежать к первой из этих философских школ, но, работая в ее направлении, стремлюсь, подобно некоторым моим товарищам, гармонически ввести в идейное содержание этой школы все, что есть жизнеспособного в идеях другой школы». Так он при-

шел к созданию философии эмпириомонизма, противостоящей во всех отношениях диалектическому материализму[1].

Сущность эмпириомонизма составляло отрицание принципиального различия между физическим и психическим: это были лишь две последовательные фазы организации опыта — индивидуального и социального. Причем второй тип организации опыта — психический — непосредственно вытекал из результатов первого — физического. Отсюда следовало, что «действительный», «объективный», «независимый» мир оказывается нашим построением, созданием нашей чувственно-психической организации. Тем самым «быть объективным», «быть действительным» — это попросту значит стоять в известном отношении к некоторой группе явлений, отношении, которое неодинаково не только для разной категории фактов, но и для разных состояний одного и того же факта. Так, например, реальность (бытие) треугольника совсем не та же, что реальность зеленого дерева, или реальность Наполеона I, или реальность какого-либо языка и т. д. Каждому из этих видов реальности соответствует особая форма индивидуальной и социальной организации опыта. Таким образом, эмпириомонизм приводил к безусловной релятивизации познания, к субъективно-идеалистическому истолкованию проблемы истины.

В своих трактатах «Эмпириомонизм» (1905—1906), «Падение великого фетишизма» (1910), «Вера и наука» (1910), «Философия живого опыта» (1913) Богданов настойчиво убеждал, что марксизм несовместим с признанием объективности какой бы то ни было истины, с признанием всяких вечных истин. В этом вопросе он решительно расходился с Лениным, который стоял на точке зрения не только объективности, но и абсолютности истины. Согласно Богданову, относительность истины удостоверяется тем, что в основе познавательного процесса лежит не объективный факт сам по себе, а чисто психологическая процедура подстановки, т. е. неявного, но постепенно все более осознаваемого отождествления деятельностных актов и опосредствующих эти акты идей, перенос идей с одной области на другую и персонификация результатов коллективного опыта, наделение их статусом предметности. Так, по его мнению, понятие материи возникает вследствие осознания некоторого «общезначимого сопротивления человеческим усилиям, обнаруженного с помощью коллективного труда. Совершенно очевидно, что принцип подстановки у Богданова выполнял роль некоей «основной метафоры», позволявшей переводить индивидуальный опыт в социальный, психическое — в физическое.

В философии эмпириомонизма всякая объективация опыта была равносильна расщеплению сознания, т. е. возникновению интеллектуального дуализма, который порождает авторитарный фетишизм или, иначе, религиозное мышление. Поэтому борьба против «властных фетишей» как в сфере духа: так и в сфере социальности составляла внутреннюю потребность создателя эмпириомонизма. К таким властным фетишам он относил и «абсолютный марксизм», марксизм Плеханова, Ленина.

б) *В. И. Ленин* (1870—1924). Несмотря на внешний пиетет, отношение Ленина к марксизму было далеко от ортодоксальной почтительности, свойственной Плеханову. И если, тем не менее, он в философских спорах нередко принимал сторону Плеханова, то делал это исключительно в силу общности их ориентации на диалектический материализм, а не по причине полной уверенности в правоте первого русского марксиста.

Прежде всего, Ленин не мог пройти мимо того факта, что марксистская философия оказалась в противоречии с новейшими открытиями в естествознании, особенно в физике. Как известно, создатель этой философии Энгельс придерживался механистической трактовки сущности материи, т. е. сводил материю к телесности, веществу[1]. В конце XIX в. наука пришла к выводу, что реальное бытие вовсе не сводится к одной только телесности, к атомам, а имеет еще и некое энергийное состояние («поле»), может существовать и распространяться в пространстве независимо от вещественного объекта. Это открытие побудило многих ученых не только отвергнуть материализм («материя исчезла»), но и стать на позиции субъективного идеализма («ма-

---

[1] Для Ленина Богданов был примером того, «как мертвый философский идеализм хватает живого марксиста». Однако различия в философских взглядах не мешали их единству в политике. Впоследствии Ленин подчеркивал: «Летом и осенью 1904 г. мы окончательно сошлись с Богдановым, как беки, и заключили тот молчаливый и молчаливо устраняющий философию, как нейтральную область, блок, который просуществовал все время революции и дал нам возможность совместно провести в революции ту тактику революционной социал-демократии (- большевизма), которая, по моему глубочайшему убеждению, была единственно правильной».

[1] Так в «Анти-Дюринге» сказано, что «материя – это абстракция, в которой мы отвлекаемся от качественных различий вещей, когда объединяем их, как телесно существующие под понятием материи». В «Диалектике природы» читаем «Вещество, материя есть не что иное, как совокупность веществ, из которых абстрагировано это понятие..».

терия есть плод чистой мысли»). Началось брожение и в рядах русских марксистов. Одни, как например, Плеханов, ударились в апологию «материалистического взгляда» Энгельса на том основании, что «нельзя быть марксистом, отрицая философскую основу марксизма», другие, подобно Богданову, пошли на сближение с махизмом, эмпириокритицизмом. Ленина не устраивал ни тот, ни другой вариант: Богданова он осудил за «философские злоключения», Плеханова — за неумение отличить «метод Энгельса» от «той или иной буквы у Энгельса». Решение проблемы он видел не в отходе от диалектического материализма и не в оправдании его конкретно-исторической формы, а в ревизии «натурфилософских положений» Энгельса, в развитии «революционной сути» диалектического материализма применительно к современному естествознанию.

Согласно Ленину, «исчезновение материи» — это всего лишь очередной миф идеалистической философии: исчезает не материя, а существующий предел наших знаний о материи, исчезают такие ее свойства, которые раньше казались абсолютными, неизменными. Вместе с тем в материи всегда сохраняется некая постоянная константа, не колеблемая никакими открытиями в науке. Эта константа не онтологического, а гносеологического характера: «...единственное «свойство» материи, с признанием которого связан философский материализм, есть свойство быть объективной реальностью, существовать вне нашего сознания». Ленина отнюдь не смущало то, что свойство объективности касалось не сущности вещей самих по себе, а только их отношения к сознанию, ощущениям. Ему важно было другое: если сущность, или субстанция, материи относительна, релятивна, то ее независимость от человеческого сознания вечна и неизменна. Таким образом, материя вновь обретала отторгнутый от нее ранее физикой атрибут абсолютности, освобождаясь заодно от каких бы то ни было колебаний и тенденций в научном познании. Налицо была предпосылка догматизации материализма, превращения его в чисто идеологический инструментарий.

На основе гносеологического критерия Ленин подходил и к разработке диалектики. В отличие от Плеханова, трактовавшего диалектику в аспекте «скачкообразного» развития, беря ее как «сумму примеров» («тоже у Энгельса», добавлял Ленин), он видел в ней, прежде всего «закон познания (и закон объективного мира)». Плеханов, отмечал Ленин, не обратил внимания на то, что «диалектика и есть теория познания (Гегеля и марксизма)», а стало быть, философского материализма. Однако Ленин учитывал полемику вокруг гегелевского метода в социал-демократическом движении. «Логику Гегеля, — писал он, — нельзя принимать в данном виде: нельзя брать как данное. Из нее надо выбрать логические (гносеологические) оттенки, очистив от Ideemystic: это большая работа». Для Ленина это означало — «читать Гегеля материалистически», т. е. выкидывая «большей частью боженьку, абсолют, чистую идею etc.[1]». В результате оставалась сугубо прагматическая гносеологическая схема:

1) диалектика есть «правильное отражение вечного развития мира», т. е. такое отражение, которое показывает, «как могут и как бывают (становятся) тождественными противоположности»;

2) в человеческом сознании «отдельные стороны движения» фиксируются в форме понятий («конечно, минус боженька и абсолют»). Понятия столь же подвижны, изменчивы, как и сам мир; соответственно и на них распространяется принцип тождества противоположностей;

3) истинность понятий (= знаний) доказывается практикой, которая «выше (теоретического) познания, ибо она имеет не только достоинство всеобщности, но и непосредственной действительности».

В данной схеме существенным было то, что совпадение, тождество противоположностей бралось в качестве «ядра диалектики». Для Ленина это имело вполне конкретное идеологическое значение: ведь если начальная стадия развития совпадает с конечной, завершающей, то не так-то уж и трудно предвидеть будущее. Логика Ленина здесь полностью совпадала с логикой Чернышевского; как-никак он имел неглубокое влияние... на Ленина» (Н. К. Крупская).

В то же время бросается в глаза явно противоречащее принципу совпадения, тождества противоположностей утверждение Ленина о примате практики над теорией. Между тем, по большому счету, практика не может обладать всеобщностью по отношению к теории: она слишком субъективна, слишком ограничена сферой деятельностного существования. Поэтому именно в теории снимается односторонность

[1] Вот лишь один пример такого «материалистического» прочтения Гегеля. У немецкого философа сказано: «Нет ничего ни на небе, ни в природе, ни в духе, ни где бы то ни было, что не содержало бы вместе и непосредственности и опосредования». Ленин снабдил эту цитату двумя ремарками:
«1) Небо – природа – дух. Небо долой: материализм.
2) Все vermittelt = опосредовано, связано в едино, связано переходами. Долой небо: закономерная связь всего (процесса) мира».

практического, опытно-эмпирического сознания и дается целостное знание объективного бытия. Апелляция к практике как критерию истины стала едва ли не главной причиной дефилософизации, а затем и деантропологизации большевизма, достигшей фатальной черты в сталинизме.

в) *И. В. Сталин* (1879–1953). Канонизация ленинизма всецело соответствовала политическим устремлениям Сталина, которому и принадлежал сам термин «ленинизм». Этим он отсекал все другие направления большевизма, в особенности связанные с именами Богданова и Троцкого. Сталин не только интернационализировал ленинизм, провозгласив его «марксизмом эпохи империализма и пролетарской революции», но и объявил его «новым видом» диалектического материализма, намного превосходящим все другие философские системы[1].

Сущность ленинизма он сводил к двум основным моментам: во-первых, к учению о роли «авангарда», т. е. партии в политическом движении, и, во-вторых, к теории пролетарской революции. Значение авангарда обусловливалось тем, что «отмирание старого и нарастание нового» (так представлял себе Сталин «закон развития») совершается не вследствие «преднамеренной, сознательной деятельности людей, а стихийно, бессознательно, независимо от воли людей». Это происходит оттого, что люди не свободны в выборе того или иного способа производства; их общественное бытие детерминируется предшествующим строем жизни. Поэтому, даже улучшая орудия производства, они «не сознают, не понимают и не задумываются» над всеми последствиями своих действий, добиваясь лишь «непосредственной, осязаемой выгоды для себя». Таким образом, авангард оказывался как бы мозгом, сознанием масс, без руководства которого невозможно построение социализма.

[1] Примечательный штрих: до Сталина по существу никто из партийных идеологов не воспринимал Ленина как самостоятельного философа. В нем видели главным образом «ученика Плеханова», правда, сумевшего исправить своего учителя «в некоторых существенных пунктах» (А. М. Деборин). Многим даже казалось, что Ленин «был бы удивлен, если бы ему сказали, что он открывает новую эру... в марксизме» (П. А. Карев). Примечательно, что С. Н. Вольфсон, автор первого у нас учебника по диалектическому материализму (1922), на протяжении всей своей книги цитирует Ленина как теоретика только один раз, в связи с определением классов, а в книге Н. И. Бухарина «Теория исторического материализма» (1924) и вовсе отсутствует упоминание о Ленине как мыслителе.

Все это очень напоминало идеологию ткачевского революционаризма. Сталин превратил ленинизм в целую систему идеократии, ставшей основным источником всей цепи зол русской жизни советской эпохи.

Замалеев А. Ф. Русский марксизм // Лекции по истории русской философии: XIX - начала XX вв. Часть I. 1993. Стр. 137–147.

В. В. Зеньковский

1. Настоящая книга ставит себе задачею познакомить читателей с историей русской философии — во всей полноте относящегося сюда материала, в его внутренней диалектической связности и исторической последовательности. В нашей литературе есть немало трудов, посвященных отдельным русским мыслителям или даже целым течениям русской мысли, — но истории русской философии во всем ее объеме еще нет на русском языке. Настоящая книга должна заполнить этот пробел и вместе с тем дать надежное руководство при изучении русской мысли.

2. Самостоятельное творчество в области философии, вернее — первые начатки его — мы находим в России лишь во второй половине XVIII века. В XIX же веке начинается эпоха интенсивного, все более разгорающегося, философского движения, которое определило пути философии в России. Было бы, однако большой ошибкой думать, что до второй половины XVIII в. философские запросы были чужды русскому уму – в действительности они проявлялись достаточно часто, но, за небольшими и редкими исключениями, они находили обычно свое разрешение в религиозном миросозерцании. В этом отношении русская духовная культура до второй половины XVIII в. очень близка по своему стилю к западному средневековью с его основной религиозной установкой. Общим ведь фактом в истории философии (так было в Индии, в Греции, в средние века в Европе) является рождение философии, как самостоятельной и свободной формы духовного творчества, из недр религиозного мировоззрения. Религиозное сознание, если оно оплодотворяет все силы духа, неизбежно и неизменно порождает философское творчество, — и вовсе не нужно при этом думать, что философская мысль всегда и всюду рождается из сомнения. Гораздо больше философская мысль движется изначальными интуициями, ко-

торые, хотя и уходят своими корнями в религиозное миросозерцание, но несут в себе свои собственные мотивы и вдохновения. Существенно здесь, однако, то, что философская мысль растет лишь в условиях свободы исследования, — и свобода внутренняя здесь не менее важна, чем свобода внешняя.

В Западной Европе к этим двум источникам философского творчества присоединилось еще огромное философское наследство, полученное ею от античного мира. Запад, естественно, сознавал себя *наследником* античной философии, связанным с ней живыми нитями — особенно благодаря тому, что латинский язык был языком церкви. Это давало в распоряжение раннего средневековья готовую философскую терминологию (хотя, с другой стороны, эта терминология часто служила источником философских блужданий).

Совсем иное находим мы в путях России: когда в ней стала просыпаться философская мысль, она нашла тогда рядом с собой напряженную и активную философскую жизнь на Западе. Не одно богатое *прошлое* в этой жизни, но и живая философская современность вставала перед русскими умами в таком богатстве и силе, что это не только пробуждало философские интересы, но и стесняло их, давило на них. Нужны были огромные усилия для того, чтобы совместить в себе необходимое *ученичество* и свободное собственное творчество.

В силу этого в истории русской философии сочетание указанных трех элементов философского творчества оказалось иным, чем это было на Западе. С одной стороны, русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной со *своей* религиозной стихией, со *своей* религиозной почвой; *здесь* был и остается главный корень своеобразия, но и разных осложнений в развитии русской философской мысли. С другой стороны, вдохновение свободы всегда было дорого русскому уму; почти всегда не Церковь, а государство было в России проводником стеснительной цензуры, — а если в Церкви возникали свои стеснительные тенденции, которые благодаря давлению государства получали большую силу – то все же дух свободы никогда не угасал в недрах церковного сознания. Оба начала, нужные для философского творчества (религиозное мировоззрение и свобода ума), наличествовали в России, когда она, переболев татарское иго, а позднее (в начале XVII века) так называемое «Смутное время», стала выходить на путь самостоятельного культурного действования. Но третий фактор — наличность на Западе богатой и творческой философской жизни — имели как положительное, так и отрицательное значение. С одной стороны, приобщаясь к философской культуре Запада, русские люди как бы сокращали для себя путь собственного восхождения на высоты философской мысли и быстро входили в сложную философскую проблематику своего времени. В этом отношении достойно удивления то, с какой быстротой оказывались на высоте современности напр. русские ученые (Ломоносов в середине XVIII в., Лобачевский в первой трети XIX в. и многие другие), — но в философии собственное творчество было все же очень стеснено в России именно тем, что находили русские люди на Западе. Целые поколения попадали в плен Западу, в страстное и горячее следование его созданиям и исканиям; Россия вообще отвечала живым эхо на то, что совершалось на Западе. Мощь же ее собственного гения впервые проявилась в сфере литературы: после нескольких десятилетий подражания Западу, через эпоху Державина, а потом Жуковского, приходит Пушкин, в котором русское творчество стало на собственный путь — не чуждаясь Запада, даже откликаясь на его жизнь, но уже связав себя в свободе и вдохновении с самыми глубинами русского духа с русской «стихией». За литературой последовали другие формы искусства (театр, живопись, позднее музыка), но скоро и философия в России уже нашла свои пути — тоже не чуждаясь Запада, даже учась у него постоянно и прилежно, но все же живя своими вдохновениями, своими проблемами, XIX век окрылил философское дарование у русских людей. Россия вышла на путь самостоятельной философской мысли.

3. Здесь нам необходимо остановиться на одном недоразумении, которое не раз встречается у новейших историков философии и которое может иметь весьма неблагоприятные последствия при изучении философии в России. Я имею в виду то мнение, согласно которому обязательной и основной частью философии является: *учение о познании* (то, что принято называть «теорией познания». Мнение это особенно укрепилось в истории философии после Канта, так что не раз высказывалась мысль, что где нет теории познания, там нет и философии. Конечно, никто не станет ныне отрицать первостепенное значение теории познания для философии — и действительно вся новая философия на Западе движется под этим знаком. Однако придавать теории познания такое *решающее* значение для установления того, что входит и что не входит в область философии, никак нельзя. Достаточно напомнить о двух гениях, стоящих на пороге новой философии

на Западе – Дж. Бруно и Я. Беме, – чтобы признать, что не одной наличностью теории познания удостоверяется философский характер мысли. Иногда, на место теории познания выдвигается метафизика, как необходимая и обязательная часть философии — и все же и ей нельзя приписать такого решающего значения. У *философии не один, а несколько корней*, и все ее своеобразие именно этим и определяется. Философия есть там, *где есть искание единства духовной жизни на путях ее рационализации.* Разные формы опыта (не только чувственного — внешнего, психического, социального — но и *нечувственного* — морального, эстетического, религиозного) ставят перед нашей мыслью проблемы и требуют их разрешения на путях разума. Решения эти могут уже наличествовать в плане интуитивных прозрений, но философия, хотя и питается интуициями и движется ими, есть там и только там, где к раскрытию интуиции привлекаются силы разума. Философия не может быть «профетической» — это есть злоупотребление термином; «профетические» писания могут иметь громадное значение для философской культуры, могут открывать новые эпохи, но философия не вещает, а убеждает, она не только для слушателей или читателей, — она сама для себя ищет формы разумности, ищет «убедительных», т. е. в плане логоса предстающих нам «оснований». Сам по себе опыт во всем его многообразии и его описание *еще не образуют философии* — опыт лишь ставит проблемы для философствующего сознания, от него лишь *исходит* философское творчество. И, конечно, и само это творчество является проблемой для себя же — так и рождается, с логической неизбежностью, критический анализ познания, его средств и возможностей.

4. Чрезвычайно важно отметить то, что философское творчество всегда движется к построению *системы.* Это и есть «план логоса» — здесь все то, что рождается из глубины духа, что встает в нем, не спрашивая ничьего разрешения, должно «вместиться» в систему, найти в ней свое место. В этом (психологическом) смысле философское творчество «монистично» — но, конечно, дело не в том, будет ли система строиться, из одного исходного положения или из нескольких, а в придании «системности» *всему* содержанию духовной жизни. Если философское творчество и не всегда достигает системы, оно все же всегда *движется* к ней.

Эти размышления совершенно нам необходимы, когда мы обращаемся к изучению русской философии, и именно *историческому* ее изучению. Уже не раз исследователи русской философии видели ее существенный недостаток в малом интересе к вопросам теории знания: этот упрек, как мы в свое время увидим, неверен, — но если бы даже положение было таково, как его характеризуют некоторые историки, — можно ли считать слабый интерес к теории познания признаком философской незрелости? Как мы уже указали, для этого *нет решительно никаких оснований*: теория познания не есть центральная философская дисциплина. Ее можно ставить нарочито в центр философии и из нее исходить (как это и было в Зап. Европе в последние два века), но как раз внимательное историческое исследование показывает, что почти у всех философов в центре их творчества действуют общие *исходные интуиции* — они (а не теория познания) определяют ход мыслей, логику построений. Я не хочу этим умалить значение теории познания, ее громадного влияния на тот дух критицизма, который особенно после Канта царит в философии, — и все же теория познания имеет *не положительный, а негативный смысл* — она лишь освобождает от философской наивности и от неосторожного переноса обобщений или построений из одной области философии в другую. Я упоминаю здесь об этом не для того, чтобы полемизировать с поклонниками «гносеологизма» – а во имя исторической трезвости и справедливости. Кто станет отрицать у Фихте основное значение *моральной* темы во все периоды его философии, — несмотря на ажурную работу в построении чистого трансцендентализма? А Фихте как раз был так занят построением теории познания, свободной от тех противоречий, которыми страдала система Канта. И еще пример: откажем ли мы Киркегору в звании философа, будем ли считать Ницше публицистом?

В русской философии — насколько можно судить за полтора века ее развития — есть некоторые своеобразные особенности, которые вообще *отодвигают теорию познания на второстепенное место.* За исключением небольшой группы правоверных кантианцев, русские философы очень склонны к так называемому *онтологизму* при разрешении вопросов теории познания, т. е. к признанию, что познание не является первичным и определяющим началом в человеке. Иными словами — познание признается лишь частью и функцией нашего действования в мире, оно есть некое событие в процессе жизни, — а потому его смысл, задачи и его возможности определяются из общего отношения нашего к миру. Не нужно толковать это в духе того прими-

тивного прагматизма, который был с такой подкупающей наивностью, выражен в свое время Джемсом (Ю. Запев) — как мы увидим в свое время, «онтологизм» русской философской мысли имеет иной смысл. Предваряя будущие анализы, скажем кратко, — русский онтологизм выражает не примат «реальности» над познанием, а включенность познания в наше отношение к миру, в наше «действование» в нем.

5. Я коснулся вопроса об онтологизме русской философии только для того, чтобы показать неосновательность того мнения, согласно которому русская философия еще не достигла будто бы зрелости, так как в ней недостаточно разрабатываются вопросы теории познания. Я не хотел бы, однако, быть понятым в том смысле, что вижу в «онтологизме» характерную особенность русской мысли (как это не раз подчеркивалось в литературе). Если уже нужно давать какие-либо общие характеристики русской философии, — что само по себе никогда не может претендовать на точность и полноту, — то я бы на первый план выдвинул антропоцентризм русских философских исканий. Русская философия не теоцентрична (хотя в значительной части своих представителей глубоко и существенно религиозна), не космоцентрична (хотя вопросы натур-философии очень рано привлекали к себе внимание русских философов), — она больше всего занята темой о человеке, о его судьбе и путях, о смысле и целях истории. Прежде всего, это сказывается в том, насколько всюду доминирует (даже в отвлеченных проблемах) моральная установка: здесь лежит один из самых действенных и творческих истоков русского философствования. Тот «панморализм», который в своих философских сочинениях выразил с исключительной силой Лев Толстой, — с известным правом, с известными ограничениями может быть найден почти у всех русских мыслителей, — даже у тех, у которых нет произведений, прямым образом посвященных вопросам морали (например, у Киреевского). С этим связано и напряженное внимание к социальной проблеме, но ярче всего это обнаруживается в чрезвычайном, решающем внимании к проблемам историософии. Русская мысль сплошь историософична, она постоянно обращена к вопросам о «смысле» истории, конце истории и т. п. Эсхатологические концепции XVI-го века перекликаются с утопиями XIX-го века, с историософскими размышлениями самых различных мыслителей. Это исключительное, можно сказать, чрезмерное внимание к философии истории, конечно, не случайно и, очевидно, коренится в тех духовных установках, которые исходят от русского прошлого, от общенациональных особенностей «русской души». Нельзя тут же не отметить, что это обстоятельство было не особенно благоприятно для развития «чистой» философии России, — интерес к вопросам философии истории ставит мысль перед самым сложным, запутанным и трудным материалом. С другой стороны, именно в историософии так легко проявляет свое действие так называемый «субъективный метод» проще говоря, в анализ исторической действительности привносится оценочный момент. При малейшей неосторожности получается привнесение в философское творчество некоей внутренней цензуры, отбрасывающей то, что представляется «опасным» в прикладной сфере, что может «оправдать» те или другие «вредные» течения в общественной жизни. Эта внутренняя цензура, конечно, подавляет свободные философские искания и создает опаснейшее приспособление теоретических построений к «злобе дня». На всем протяжении философской работы в России — от ее зачатков в конце XVI-го века до наших дней — эта опасность не раз давала о себе знать, но было бы большой поверхностью, отметая недостойное философии «приспособление» к современности, не заметить во всем этом и более глубокой стороны. В антропоцентризме мысли есть один очень глубокий мотив — невозможность «разделять» теоретическую и практическую сферу. Очень удачно выразил это упомянутый выше Н. К. Михайловский, когда обращал внимание на своеобразие русского слова «правда». «Всякий раз, когда мне приходит в голову слово «правда», — писал он, — я не могу не восхищаться его поразительной внутренней красотой... Кажется, только по-русски истина и справедливость называются одним и тем же словом и как бы сливаются в одно великое целое. Правда — в этом огромном смысле слова,— всегда составляла цель моих исканий…» В неразрывности теории и практики, отвлеченной мысли и жизни, иначе говоря, в идеале «целостности» заключается, действительно, одно из главных вдохновений русской философской мысли. Русские философы, за редкими исключениями, ищут именно целостности, синтетического единства всех сторон реальности и всех движений человеческого духа. Именно в историческом бытии — более чем при изучении природы или в чистых понятиях отвлеченной мысли, — лозунг «целостности» неустраним и нужен. Антропоцентричность русской философии постоянно устремляет ее к раскрытию данной и заданной нам целостности.

6. Русскую философию не раз упрекали в отсутствии «оригинальности»[1]. «Все, что Россия имела и дала философского, — читаем у одного историка русской философии[2], — все это родилось либо из прямого подражания, либо из бессознательного подчинения себя чужим влияниям, либо из эклектического стремления слепить воедино несколько чужих мыслей». Если бы эти слова отвечали действительности, то, конечно, нельзя было бы говорить всерьез о «русской философии», и, конечно, не к чему было бы исследовать ее историю. Но в истории культуры всех народов всегда можно найти произведения, навеянные подражанием или чужими влияниями, — однако, если о них упоминают в исследованиях, то только для того, чтобы не забыть отметить на экране истории и темные ее страницы.

Суждение, посылающее упрек русской философии в отсутствии оригинальности, если это не сказано ради «красного словца», покоится на некоей нарочитой недоброжелательности к русской мысли, к намеренному желанию ее унизить. Я не буду опровергать этого упрека — вся настоящая книга сама по себе должна показать неосновательность указанного суждения. Но все же я считаю нужным — уже здесь, в вводной главе, рассеять те недоразумения, которые, хотя и не в столь резкой *форме*, как в выше приведенных словах, все же могут иметь место в отношении русской мысли — особенно у тех, кто впервые обращается к ее изучению.

Я совсем не буду говорить о том, что было написано в России действительно в «подражание Западу» — об ученических упражнениях не стоит ведь и говорить. Не буду говорить и о мнимом «эклектизме» русских мыслителей, — этот упрек означает лишь полное непонимание *синтетических* замыслов у русских мыслителей: неудавшиеся или незавершенные опыты синтеза, при поверхностном внимании к ним, можно, пожалуй, принять за «эклектизм». Я оставлю все это в стороне — и коснусь лишь вопроса о «влияниях» западных философов на русскую мысль.

Понятие «влияния» может быть применимо *лишь там, где имеется налицо хоть какая-нибудь доля самостоятельности и оригинальности* — без этого невозможно говорить о влиянии: нельзя же влиять на пустое место. Поэтому в исторических исследованиях и изучают влияния особенно на тех, кто выделяется своей самостоятельностью: так, изучение Аристотеля дает возможность установить, что его собственные построения выросли из тех дискуссий, которые велись у Платона. В основоположениях Декарта, положивших начало идеалистическим течениям нового времени, стремятся найти связь с средневековой философией, в оригинальных построениях Boutroux находят влияние Comte и т. д.

Даже там, где возникает «школа» вокруг крупного мыслителя, нельзя целиком разлагать работу этой школы на «влияние» создателя школы. Академия после Платона, пережившая несколько периодов в своем развитии, может служить хорошим примером этого — так, «академический скепсис», хотя и отклоняется от основной линии Платона, остается по существу верен ей. Однако, нельзя, например, сливать понятия «платонизма» и «школы Платона»; если еще философию Плотина можно причислять к школе Платона, лишь усваивая ее новый термин «нео-платонизма», то уже платонизм в патристике, обогащенный и творчески преображенный благодаря христианской догматике, никак не мог бы уложиться в понятие «школы Платона». Равным образом, чрезвычайная близость Фомы Аквината к философии Аристотеля не дает права включить томизм в «школу Аристотеля». Если взять примеры из новейшей философии, то, например, если всю марбургскую школу (Cohen, Natorp и др.), направление Риккерта можно включать в «школу Канта» (как течения «нео-кантианства»), то Шеллинга и особенно Гегеля никак нельзя причислить к «школе Канта» при всей укорененности их трансцендентального идеализма в Канте.

Все это осложняет вопрос о понятии «влияния» — тут есть разные ступени, разные градации. Все они не только не исключают самостоятельности или оригинальности, но *непременно ее предполагают*. Если Эпикура нельзя исторически оторвать от Демокрита, Спинозу — от Декарта, Фихте — от Канта, то можно ли сомневаться в бесспорной их самостоятельности и оригинальности? В строгом смысле, оригинальность, как полная новизна идей, до такой степени редка в истории философии, что, если бы в сферу изучения попадали лишь оригинальные построения в строгом смысле слова, то не нашлось бы и десятка параграфов в изложении истории философии. В реальной же исторической жизни настолько сильна «взаимозависимость», скрещивание влияний, действие всей философской культуры данной эпохи на отдельных мыслителей, что очевидно, что значительность и историчес-

[1] Особенно резко эту точку зрения проводит Яковенко, написавший большую книгу по истории русской философии.

[2] Яковенко – «Очерки русской философии», (1922). Стр. 5.

кая действенность каких-либо мыслителей вовсе не зачеркивается, не умаляется тем, что они испытали различные влияния. Весь вопрос заключается в том: считать ли какого-нибудь мыслителя просто «писателем» на философские темы, воспроизводящим то, что было исследовано другими, или же он был действительно мыслителем, *т. е. мыслил сам, а не просто делал выборку из сочинений других авторов.* Конечно, здесь всегда могут быть спорные случаи: одному исследователю какой-либо философ будет казаться «достаточно» самостоятельным, чтобы назвать его философом, — для другого данный писатель никак не заслуживает характеристики «философа». В русской философии есть очень яркий пример такого расхождения в оценках — я имею в виду Белинского. Никто не оспаривает его литературного таланта, но принадлежность его к истории русской *философии* не идет дальше, по мнению ряда историков, права, на звание «популяризатора» современных ему философских течений в России, — тогда как другие считают его настоящим философом.

Все эти рассуждения имеют особенное значение для истории как раз русской философии. Мы уже упоминали о том, что русским мыслителям, в течение ряда десятилетий, приходилось быть в подлинном смысле «учениками» западных философов и не без труда и даже терзаний прокладывать себе свой путь философской работы. Поэтому в истории русской философии особенно много приходится иметь дело с «влияниями» западной философии. Если все же, несмотря на это, русские мыслители рано начинают (не всегда доводя до конца свои замыслы) пролагать себе свой путь и диалектически тем подготовляют возникновение, в более поздний период, оригинальных философских систем, то это, конечно означает *диалектическое и историческое единство русской философской мысли,* и, тем самым, достаточно свидетельствует о ее самостоятельности, а, следовательно, и оригинальности.

Некоторые исследователи предпочитают говорить не о «русской философии», а о «философии в России», желая этим выразить ту мысль, что в русских философских построениях нет ничего «специфически русского», что русская философия не стала еще национальной, т. е. не поднялась до раскрытия и выражения основных исканий русской души. Это, конечно, неверно, мы достаточно убедимся в этом при последовательном изучении разных мыслителей.

7. Из только что развитых рассуждений совершенно ясно, что историк не может обойтись в своем исследовании без *оценок.* Историку не нужно быть «судьей», делать запоздалые и ненужные «замечания» отдельным мыслителям, но он не может обойтись без оценочных суждений. Да «объективность» историка не в том и состоит, чтобы в его изложение не входила оценка. Риккерт и его последователи правы в своей теории исторического знания, когда подчеркивают значение момента ценности при самом исследовании исторического материала. Однако наличность и оправданность оценочного момента у историка не означает произвольности в оценках: по существу всякая оценка претендует на то, что ее примут другие люди, т. е. свидетельствует этим о своей надындивидуальной природе. Корни наших оценок, конечно, глубоко субъективны, но их интенция решительно надиндивидуальна, — и каждому из нас и в жизни и в исторических суждениях должно освобождаться от предубеждений, случайных и непроверенных оценок, освобождаться от тех скрытых движений души, которые связаны, например, с «партийностью», — освобождаться вообще от психологии *сектантства.* Широта и справедливость оценок сообщает нашим суждениям силу, и рано или поздно к ним примкнут другие...

В настоящей книге автору много раз приходится опираться на свои оценочные суждения, поскольку они нужны были для самого исследования. Автор надеется, что читатель, если он без предубеждения будет читать настоящую книгу, признает у автора отсутствие пристрастий и действительное желание воскресить развитие русской философии в ее подлинном, хотя бы и не всегда ясно и убедительно выраженном содержании.

8. Ничто так определенно не подтверждает самостоятельность и оригинальность русской философии, как наличность ее *развития.* Всякое развитие может быть только органическим, т. е. в нем можно проследить *диалектическую связность,* а не только одну историческую последовательность.

В собственном смысле слова, развитие русской философии надо начинать лишь с XIX-го века (захватив два последних десятилетия XVIII-го века), но первым проявлениям самостоятельного философского творчества предшествовал довольно большой период, который можно назвать «прологом» к русской философии. Я имею в виду весь XVIII-й век, когда Россия с чрезвычайной стремительностью и даже горячим увлечением стала впитывать в себя итоги европейской культуры. Увлечение Западом (доходящее порой до настоящего «плена» Западу) касалось и внешних и внутренних форм европейской жиз-

ни, — оно было обращено с особым энтузиазмом к тому богатому духовному миру Запада, который включал в себя разные течения, разные искания. Вторая половина XVIII-го века в России являет нам грандиозную картину лихорадочного, частью поверхностного, а частью и более глубокого усвоения западной культуры. Тут было и простое подражание, но было и страстное увлечение, вид творческого энтузиазма, — было, вместе с тем, и пробуждение собственных творческих сил. Целый ряд даровитых людей стремятся стать «с веком наравне», по выражению *Пушкина.* XVIII-й век — настоящая весна русского просвещения, побуждающая русских людей, прежде всего «учиться» у Запада. Любопытно отметить, что, несмотря на блестящее развитие русского творчества в XIX-ом веке, эта черта усердного «ученичества» сохранилась у русских людей до нашего времени, свидетельствуя не только о похвальной скромности, но и о том, пожалуй, что в первой половине XIX-го века русские писатели называли «всечеловеческими стремлениями». Развитие русского гения не вело его к изоляции, к замыканию в себе. Любопытно, например что усиленная переводческая деятельность, особенно развивавшаяся в России к середине XVIII-го века не только не ослабела в XIX и XX-ом веках, когда появилось много оригинальных русских произведений во всех областях культуры, но стала еще интенсивнее, — а, главное, систематичнее. Но именно это не позволяет смотреть на XVIII в. в России так, как если бы в нем не было проявлений самостоятельного творчества. Наоборот, мы утверждаем, что все, что созрело в XIX-ом веке, начало проявляться уже в XVIII-ом веке. Конечно, для полного раскрытия этого нам пришлось бы выйти далеко за пределы чисто философской сферы, — но мы не можем позволить себе уклоняться от нашей задачи.

Мы должны сделать еще одно замечание. Во всех сферах культуры, а в том числе и в сфере философской мысли XVIII-й век в России не является совершенно оторванным от предыдущих эпох. Конечно, реформы Петра Великого создали несомненную грань между XVII-ым и XVIII-ым веком, но историческое исследование давно уже выяснило тот факт, что и до XVIII-го века Россия развивалась очень интенсивно. Собственно, уже начиная с середины XV-го века, в России начинают развиваться различные творческие движения, начинается сближение с Западом, сношения с которым были перед тем прерваны двухвековым татарским игом. В области философской мысли происходит тоже некое движение — сначала в рамках религиозного мировоззрения, а постепенно и независимо от него.

Для нашего исследования необходимо вкратце ознакомиться с тем, что происходило до XVIII-го века. Поэтому «пролог» к русской философии распадается на две части: а) весь период от середины XV-го века до эпохи Петра Великого, и б) XVIII-ый век. Когда затем начинается период самостоятельной философской мысли, то сначала философское творчество уходит лишь на то, чтобы уяснить себе свои задачи, свой самостоятельный путь. Даже самый сильный философский ум первой половины XIX-го века — И. В. Киреевский — правда, в силу ряда неблагоприятных внешних обстоятельств, стоит лишь на пороге создания философской системы, пишет ряд набросков, но не доводит до конца задуманных работ. Такое положение длится больше полувека, но уже начиная с 70-х годов (когда появляются первые произведения Владимира Соловьева), русская философия вступает на путь построения систем. Это — второй период в развитии русской философии; мы его считаем длящимся до конца XIX-го века. В XX-ом веке русская философия не только развивается рядом с западно-европейской философией, но начинает постепенно, особенно после русской революции, выходить на путь мирового влияния.

Зеньковский В. В. История русской философии. — Ленинград: Издательство «Эго», 1991. Т. 1, ч. 1. Стр. 11–23.

П. А. Ильин

Если русская философия хочет еще сказать что-нибудь значительное, верное и глубокое русскому народу и человечеству вообще, — после всех пережитых блужданий и крушений, — то она должна прежде всего спросить себя, в чем ее призвание, с каким предметом она имеет дело и каков ее верный путь (метод)? Она должна возжелать ясности, честности и жизненности. Она должна стать убедительным и драгоценным *исследованием духа и духовности.* Если же она не одумается, не перестанет подражать иностранным, и в особенности германским, образцам и не попытается начать *свое русское национальное дело* сначала, из глубины русского национального духовного опыта, то она скоро окажется мертвым и ненужным грузом в истории русской культуры. <...>

И прежде всего русские философские мыслители должны отказаться от намеренного выдумывания «философских систем». Философ

вообще не обязан выдумывать и преподавать какую-то «систему». Это чисто немецкий предрассудок, от которого нам давно пора освободиться.

Итак, философ совсем не призван «выдумывать систему». Достаточно, если он сделает все возможное, чтобы *предметно созерцать и мыслить*. А систематический строй он должен спокойно предоставить самому предмету: если его предмет в самом деле есть «система», то его философия верно передаст и изобразит ее; но если предмет есть бессвязная совокупность, то это обнаружится и в его предметной философии. Исследующий философ не смеет повелевать предмету; он не смеет и искажать его в своем изображении.<...> Он не смеет предвосхищать и предопределять тот Божий дар, который дается ему для исследования, будь то «мир», или «природа», или «история», или «дух», или «искусство».<...> Он не может «указывать» своему предмету; ему не дано «знать заранее» или «знать лучше»; он не призван починять разрывы или несогласованности предмета своими рационалистическими выдумками.<...>

Надо честно, ответственно и предметно исследовать, а не выдумывать и не «конструировать». Надо осуществлять и совершенствовать философский *опыт* и философское *созерцание*, а не создавать в дедуктивном порядке выдуманное отвлеченное «здание».<...> Философ призван переживать свой предмет в его объективной реальности, проверять пережитые им содержания, описывать их и показывать другим людям. При этом он остается исследователем совершенно независимо от того, излагает ли он свои познанные содержания в терминах профессиональной философии со множеством «цитат» и «примечаний» или в простом облачении повседневных слов, не затрудняя читателя импонирующим «подвалом» примечаний, подчеркивающих «богатые познания» мелким шрифтом («петитом»).

Вопрос о том, есть ли философия ~ *наука*, не стоит разрешать ни в положительном, ни в отрицательном смысле. Если она есть наука, — а она *может быть* наукой, — то это наука, требующая от человека особого *духовно-религиозного* опыта и особого описательного *художества*. Но нам достаточно здесь установить, что философ поступает правильно и умно, если он принимает на себя *ответственность* исследователя, *волю к предметности и бремя доказательства*. Пусть он только не заботится о том, что из этого выйдет: «монизм», «дуализм» или «плюрализм», «реализм» или «идеализм», «рационализм» или «интуитивизм»... ибо дело не в этом, а в *предметной верности* его исследований. Пусть он только требует от себя исследовательской честности и точности и пусть помнит свою духовную ответственность перед Всевышним и перед своим народом.<...>

Это означает, что есть особый *философский* опыт и что этот опыт надо понять и усвоить, а затем осуществлять его, укреплять его и культивировать. Что же это за опыт и какими силами человека он осуществляется?

Указать эти силы, значит определить «строение философского акта», т. е. установить, что именно человек должен внутренне делать с данными ему от природы способностями.

Тот, кто желает исследовать *познание истины* и установить, что есть верное знание предмета, — посвящает себя проблеме *очевидности* и приступает к теории познания; он должен осуществить и накопить обширный и разносторонний *опыт очевидности*. Человек, никогда не переживавший очевидности, не знающий, как слагается и проверяется это своеобразное переживание и как оно внутренне «выглядит», создаст в теории познания только игру мертвыми понятиями и пустые конструкции. К тому же очевидность дается человеку совсем не в одном только теоретическом мышлении. Она переживается в религии иначе, чем в науке; она слагается в искусстве на других путях, чем в нравственной жизни; да и в различных науках акт очевидности имеет различное строение (напр., в логике, в математике, в химии, в астрономии, в истории, в юриспруденции, в филологии). <...> Философ, не выносивший духовной культуры и не работавший в качестве исследователя ни в одной науке, а может быть, вообще отрицающий акт очевидности (в качестве скептика, агностика или нигилиста), — неприемлем и невыносим в качестве гносеолога (т. е. теоретика познания). <...> Ибо акт очевидности требует от исследователя *дара созерцания,* и притом *многообразного созерцания, способности к чувствованию, глубокого чувства ответственности, искусства творческого сомнения вопрошания, упорной воли к окончательному удостоверению и живой любви к предмету.*

Итак, философ должен воспитать себя к *духовной очевидности.*

Подобно этому, тот, кто желает в качестве исследователя обратиться к нравственности, добродетели и добру, должен прежде всего углубить и расширить свой нравственный опыт. Нравственность не может быть ни постигнута, ни изображена в отвлеченных построени-

ях и спекуляциях... «Нравственное» должно быть реально пережито исследователем. Философ, рассуждающий о любви, о радости, о добродетели, о долге, о добре и зле, о силе воли, о свободе воли, о характере и других подобных предметах по чужим книгам или понаслышке, не познает ничего, он только воображает что-то о каких-то духовных «окаменелостях» или «мумиях».

Кто хочет написать «этику», тот должен иметь за собою живой опыт любви, борьбы и страданий; он должен знать, что значит отчаиваться и в отчаянии молиться и, еще, что значит иметь жизненный успех и в успехе соблюдать скромность и смирение. Он должен пережить в собственном опыте дивную, сковывающую и освобождающую, укореняющую и очистительную силу *совестного акта*... Только тому, кто переживает это все и другое, связанное с этим, — только ему откроется нравственное измерение вещей и людей, только он поймет «предмет этики».

Итак, философ должен воспитать себя к *акту совести*.

Согласно этому, исследователь, посвящающий себя философии искусства, должен приобрести в этой сфере обширный и глубокий опыт созерцания... Поэтому исследование искусства, осуществляемое философом, предполагает долгую аскетическую работу над своим собственным вкусом, который должен быть облагорожен; он предполагает, далее, чуткое религиозное сердце и целую культуру вчувствования и созерцающей мысли.

Итак, философ должен воспитать себя к *художественному созерцанию и опыту*.

Это приобретает особое значение в области *религиозной философии*... Неверующий исследователь, лишенный религиозности, соберет в лучшем случае, наподобие Вильяма Джемса, мертвую коллекцию чужих переживаний. Сердце Божие больше и шире, чем вероисповедное учение, ибо оно не только терпит иные исповедания, но еще и ведает, что единое-истинное исповедание *не всем народам по силам* и что скудному духу лучше иметь хоть какое-нибудь Богосозерцание, чем никакого... Вот почему философия религии требует *терпимости, чуткости* и *сердца*.

И конечно, прежде всего — самостоятельного и подлинного *религиозного опыта.*<...>

Ясно, что и философия права невозможна без *предметного правового опыта*.

Итак, в общем и целом, так же, как и во всех своих ответвлениях, философия есть наука, вырастающая из духовного опыта. И первая задача ее состоит в том, чтобы растить и крепить свой опытный акт... Иными словами, философ, желающий успешно исследовать свой предмет, должен реально-опытно переживать его и тем самым осуществлять его. Иначе он не может и не смеет: он должен превратить свою душу и свою жизнь в *орган своего предметного опыта*. Только ставши сам орудием духа, он сможет испытать и познать сущность духа. А это означает, что профессиональный философ обязуется постоянно и неутомимо работать над очищением своей души (катарсис).

Таков настоящий путь (или «метод») философа. На этом пути обновится и расцветет будущая русская философия, и тогда она перестанет праздно умствовать и предаваться соблазнительным конструкциям. Основное правило этого пути гласит так: сначала — *быть*, потом — *действовать* и лишь затем из осуществленного бытия и из ответственного, а может быть, и опасного, и даже мучительного делания — *философствовать*.

Ильин П. А. Путь к очевидности. М., 1993. Стр. 362–368.

А. Ф. Лосев

Что такое материализм? Как показывает самое слово, тут должна играть какую-то особенную роль *материя*. Какую же? Она должна лежать в основе всякого и всяческого бытия, и к ней должны сводиться все причины и первопричины жизни мира. Хорошо. Но что такое *материя*? То ли самое, что и материальные вещи? Конечно, не то же самое. Как деревянный шкаф не есть дерево и как печатная книга не есть просто бумага, так и материальная вещь не есть материя просто. Но, может быть, материя есть *все вещи, взятые вместе?* Однако: 1. Нам неизвестны все вещи, взятые вместе; и не зная ни их количества, ни качества этой суммы, мы не можем материю определять при помощи столь неясных признаков. 2. Кроме того, если одна материальная вещь не есть материя просто, то тем более *все вещи, взятые вместе* (даже если бы мы и точно представляли себе это все) не могут быть материей. Если это стальное перо не есть просто сталь, то, взявши все перья на свете, какие существуют, были или будут существовать, мы получим такую массу противоречивых признаков, что определение

стали при их помощи станет просто нелепым. 3. Материя не есть и вещи, образующие *внешний мир*, ибо это было бы определением одного неизвестного через другое. Что такое внешний мир? Я вижу пред собою дерево. Это мир или нет? Явно, что это — дерево, а не мир (допустим, что это часть мира). Я вижу луну. Мир ли это? Это — луна, а не мир, т. е., в крайнем случае, *часть* мира, а не мир. Далее, я вижу солнце, горы, реки, людей, животных и т. д. и т. д. Где же тут *мир* и как собственно я должен представлять себе мир? Отдельные вещи не суть мир: где же *самый-то* мир? Передо мною необозримое количество *частей* мира: где же *самый* мир как *целое*? Я его не вижу, и материалист мне его не указывает. Но пусть даже я увидел бы мир как целое, как ограниченное и определенное тело, подобно тому как видели его антично-средневековые мыслители. Но тогда уже и младенцу ясно, что мир как целое отнюдь не есть простая сумма своих частей и увидеть дерево, луну, солнце и т. д. не значит еще увидеть мир. А кроме того, вопрос с материей тогда уже и совсем запутается, ибо не только о материи, но даже о материальных вещах и даже о всей их сумме, оказывается, недостаточно говорить, если зашел вопрос о мире как целом.

Итак, материя не есть: 1) ни материальная вещь; 2) ни их сумма, механическая или органическая; 3) ни внешний мир как целое. Что же еще остается говорить материалистам? Они еще говорят вот что. Материя есть 4) то, что мы *воспринимаем внешними чувствами*. Это определение очень интересно. Оно с головой выдает мифологически-догматическую природу материализма.

1. Во-первых, это есть беспомощный призыв к спасению при помощи *субъективизма*. Что такое «мы» и что такое «внешние *чувства*»? Всякому школьнику известно, что существовала бесконечная цепь восхождения живых существ и бесконечно разнообразная эволюция их органов чувств. Где вы, дарвинисты? Каждому животному и каждому органу на каждой ступени его развития соответствует определенное восприятие и определенная картина внешнего мира. Где же тут *материя*, которую к тому же материалисты понимают как нечто вечное и постоянное? Одна картина восприятия у паука, другая у рака, третья — у рыб, четвертая у различных млекопитающих, пятая у человека (у одного человека можно насчитать сотни и тысячи различных типов восприятия), шестая у тех более совершенных существ, до которых, вероятно, разовьется человек и которые, быть может, уже существуют на других планетах. Ясно, что вышеприведенное определение материи страдает субъективизмом, а следовательно, *и релятивизмом*, упованием на случайность и барахтаньем в ползучем и слепом эмпиризме.

2. Кроме того, и по существу совершенно не верно, что материя есть то, что мы воспринимаем внешними чувствами. *Внешними чувствами мы воспринимаем не материю, но материальные вещи.* «Материю» же мы совершенно абстрактно отвлекаем от вещей, как «красноту» от красных вещей, «круглоту» от круглых вещей и т. д. Нельзя видеть «красноту» как таковую, но — лишь красные вещи; «красноту» же можно лишь отвлеченно мыслить; она есть *абстрактное понятие.* Точно так же невозможно видеть, слышать, осязать *материю как таковую.* Это — абстрактное понятие. *Материю можно только мыслить.*

3. Однако что же мы мыслим в понятии материи? Быть может, хоть здесь заключено нечто связанное с внешними чувствами? Другими словами, быть может, материя есть *абстрактное понятие связанности вещей с нашими внешними чувствами?* И с этим согласиться невозможно. В понятии материи ровно не мыслится ничего субъективно, да и сами материалисты утверждают, что материя — вечна, и что она существовала раньше жизни и живых существ со всеми их восприятиями и самыми органами. Значит, указание на связь с внешними чувствами ни в каком смысле ничему не помогает.

В последнее время материалисты прибегли просто к подлогу. Они объявили материю не чем иным, как: 5) *принципом реальности*, а материализм просто учением об объективности вещей и мира. Но тут остается только развести руками.

1. Если материя вещи есть реальность вещи и больше ничего, то материалисты — Платон, Аристотель и Плотин, ибо они признавали реальность космоса и даже давали его великолепную диалектику; материалисты — все отцы Церкви, ибо они признавали реальность Бога, реальность творения мира, реальность творения и грехопадения человека, реальность Христа и всей евангельской истории, реальность гибели и спасения людей и т. д. Таким образом, подлог явно обнаруживается: материя вовсе не есть просто реальность, но это — *специфическая* реальность. Какая же? Чувственных вещей? Но тогда опять опора на эмпирический сенсуализм и, стало быть, релятивизм. Всего мира? Но тогда неясно, что такое для материалиста мир. И т. д. И т. д. Словом, все предыдущие затруднения тут только повторятся.

2. Допустим, что известно, *каких* именно вещей и *чего* именно реальностью является материя. Но тогда опять-таки мы скажем, что реальности как таковой мы не видим, не слышим и не осязаем и что она, взятая самостоятельно, есть не материальная вещь, но абстрактное понятие. В таком случае при чем же тут «материализм»?

Наконец, в б) *физические теории* материи я уже и не заглядываю. Если бы я здесь привел хотя бы только один список всех теорий материи, которые только существовали в физике, начиная от теории особой жидкости до теории полного и абсолютного уничтожения материи, то от этого у читателя только закружилась бы голова. Изучение истории физики как раз и показывает, что в материализме дело вовсе не в научной теории материи, ибо таких теорий — целые десятки и они летят одна за другой, как однодневные мотыльки. На этом хаосе совсем нельзя обосновать тот упор и напор, который обнаруживают материалисты в своем нападении на людей.

Из всего этого вывод вытекает сам собою. Материя, взятая сама по себе, есть *абстрактное понятие*, и материализм есть абсолютизация абстрактного понятия, т. е. типичная *абстрактная метафизика*. В самом деле, у человека очень много абстрактных понятий, без которых он не может мыслить мира и жизни. «Материя» — одно из таких законнейших и необходимейших понятий человеческого разума. Почему я должен вырывать одно понятие из цельной диалектической системы всех понятий вообще ставить его в центр всего и по его имени называть всю свою философскую систему? Все абстрактные понятия в одинаковой мере абсолютны, и нет никаких *логических* оснований одно из них абсолютизировать в ущерб другому. С какой стати обязан я также именовать себя идеалистом? Если материалисты утверждают *очевидность* того «простого» факта, что все основано на материи, и если материя на самом деле есть не больше, чем абстрактное понятие, то ясно, что материализм основывается на особого рода *интеллектуальной интуиции* и что исходным пунктом его является особое *откровение материи*, подобно тому как бывает явление ангелов, светящегося креста на небе и т. д. Я вполне согласен, что материалистам это их откровение «материального» абсолюта вполне очевидно и убедительно; и я признаю за ними их логическое право осознавать этот опыт и строить его научную систему. Но зато и материалисты должны признать, что:

1.) в основе их учения лежат не логика и знание, но непосредственное и притом сверх-чувственное *откровение* (ибо материя, как мы согласились, не есть нечто чувственное);

2.) что это откровение дает опыт, который претендует на абсолютную исключительность, т. е. что этот опыт зацветает *религиозным мифом;*

3.) и что этот миф получает абсолютную утвержденность в *мысли*, т. е. становится *догматом.*

В этом оправдание т. н. диалектического материализма. В самом деле, если стать на точку зрения чистой диалектики, то, как я показал, совершенно нет никакой возможности так абсолютизировать понятие материи; оно оказывается равносильным со всяким другим, ибо все диалектические понятия, раз они выведены диалектически, в совершенно одинаковой мере необходимы, истинны, объективны и абсолютны. И с этой точки зрения «диалектический материализм» есть вопиющая нелепость, полное попрание всякой диалектики и типичнейшая буржуазная абстрактная метафизика. Но освободите диалектический материализм от необходимости *доказывать* примат веры; признайте, что он утверждает свой объект (т. е. абстрактное понятие материи) как абсолют, и притом как абсолют, данный в особом откровении, не допускающем никакой критики или сомнения; признайте, что некто, *Некий* был автором этого откровения и веры и насадителем этого единственно истинного мифа; дайте диалектике свободно развивать свои категории (материи, духа и т. д. и т. д.) *при условии*, что *уже есть некая непререкаемая абсолютная материальная действительность, вездесущая, вечная, неизменяемая, всемогущая, всеблагая и вседовольная: диалектический материализм станет стройной теорией, и притом чисто диалектической теорией (уже не абстрактной, не метафизической), подобно тому как диалектичен и абсолютно последователен и непротиворечив античный и средневековый платонизм, как непротиворечиво всякое догматическое богословие, поскольку не ставится вопрос об основании его последнего объекта, ухватываемого только верой, в мифе, как высшее откровение.*

6. Почему миф о всемогуществе знания или о примате материи не кажется мифом и обычно никем и не трактуется как миф? Миф, сказали мы, есть личностное бытие. А как понимается личностное бытие в новоевропейскую эпоху индивидуализма и буржуазного

субъективизма? Исключительно — как чисто субъективное бытие. Личности нет в объективном — напр., в природном — бытии. Материализм и атеизм, как детище буржуазной культуры, понимает, в силу этого, природу как безличностный механизм; и потому он не в силах отнестись к природе личностно. Механизм просто и есть механизм, и — больше ничего. Разумеется, если механизм понимать как механизм, как чистый механизм, это опять-таки не будет мифологией, как не есть мифология ни Евклидова геометрия, ни чистая диалектика или силлогистика. Но только ли о чистом механизме говорит материалистическое мировоззрение? Только ли о некоей логической категории, построяемой исключительно средствами чистого разума? Конечно, нет. Оно гипостазирует, овеществляет, *абсолютизирует* механизм, *обожествляет* его, *ставит его на место всего.* В таком случае он должен, если только хочет быть логически последовательным, понимать механистический мир *личностно.* Ведь «личность» есть одна из самых обыкновенных категорий человеческого сознания, подобно категориям времени, пространства, причинности и пр. В особенности *диалектические* материалисты должны это хорошо знать. Итак, «личность» есть необходимая категория среди прочих. Вера же заставляет утверждать, что фактически есть только *материя* и материя управляет всем. Куда же девать категорию личности? Ясно, таким образом, что последовательный материалист, а в особенности диалектический материалист (как не боящийся выводить любые категории), *должен понять материю личностно, с точки зрения категории личности.* Я уже указал, что это вовсе не равносильно олицетворению или одушевлению материи. Папоротник в мифе и в магии отнюдь не становится чем-нибудь одушевленным, хотя только личностная его интерпретация и может превратить этот чисто ботанический экземпляр в достояние мифического сознания. Но и помимо одушевления и персонификации материя, в условиях личностной ее интерпретации, уже перестает быть невинной логической категорией. Она становится безглазым, черным, мертвым, тяжелым чудищем, которое, несмотря на свою смерть, все же управляет всем миром. Материю нельзя одушевлять. Но вероучение заставляет утверждать, что *ничего нет вообще, кроме материи.* Если так, то ясно, что материя есть *смерть.* Этим я не хочу сказать, что материя как таковая, чистая материя есть смерть. Вовсе нет. Я уже много раз говорил, что материя как таковая, чистая материя есть только одна из самых обыкновенных абстракций человеческого ума. Она не смерть, но некое отвлеченное понятие. Однако же материалист ни в коем случае не может и даже не имеет права говорить о материи только как о таковой, т. е. только как об отвлеченном понятии. Он должен его *абсолютизировать,* т. е. представить в виде единственно возможного абсолютного бытия. Но как только мы допустим это, так тотчас же материя обращается во вселенское мертвое чудище, которое, будучи смертью, тем не менее всем управляет. Позвольте, да почему же «мертвое», почему «чудище», — спросит материалист. А потому, что мне некуда деть категорию личности и категорию жизни. Ведь эти же две категории есть совершенно неизбежное, совершенно естественное и, я бы сказал, совершенно банальное достояние и всякого живого опыта, и всякой диалектической мысли. Куда же мне деть эти категории? Если бы вероучение материализма допускало положить в основу бытия «жизнь» и «личность», тогда я не мог бы говорить ни о смерти, ни о чудище, но тогда и материализм перестал бы быть материализмом. Материализм же утверждает, что все в конечном счете управляется материей и сводится на материю. В таком случае все управляется мертвым трупом и сводится на него. Тут, таким образом, *центральный и основной объект материалистического вероучения и чисто логическая необходимость мыслить категорию «личности» и «жизни»,* ибо если я сказал «чудище» и «смерть», то этим я уже использовал категории «личности» и «жизни». Тут с полной убедительностью выясняется вся необходимость понимать материализм именно как особого рода *мифологию* и как некое специальное *догматическое богословие.* Тот факт, что обычно материализм понимается иначе, свидетельствует только о буржуазном индивидуализме и либеральном субъективизме, который окончательно неспособен понять миф как объективную категорию и который одинаково свойственен как обычным критикам материализма, так и самому материализму.

Мертвое и слепое вселенское чудище — вот вся личность, вот все живое и вот вся история живой личности, на которую только и способен материализм. В этом его полная оригинальность и полная несводимость на прочие мировоззрения. *Наука* и *научность* не есть признак материализма. Идеалисты тоже разрабатывают и создают науку; и научность построений прельщает их не менее чем материалистов. *«Реализм», «жизненность», «практика»* и прочие принципы также не характерны для материализма. Это — чисто религиозные категории; и всякий религиозный человек также хочет утверждаться только

на подлинно-реальном бытии, только на жизненном опыте, и также запрещено ему быть простым теоретиком и оставлять в небрежении практику, жизненное осуществление его идеалов. Даже и *призыв к земной жизни* не характерен для материализма, так как все язычество есть также не что иное, как славословие земле, плоти, земным радостям и утешениям, а язычество есть мистика. Единственное и исключительное оригинальное творчество новоевропейского материализма заключается именно *в мифе о вселенском мертвом Левиафане*, — который — и в этом заключается материалистическое исповедание чуда — воплощается в реальные вещи мира, умирает в них, чтобы потом опять воскреснуть и вознестись на черное небо мертвого и тупого сна без сновидений и без всяких признаков жизни. *Ведь это же подлинное чудо — появление вещей из материи.* Возьмите несколько деревянных досок; ни на одной из них нет ровно никакого признака стола. Как же вдруг появляется стол или шкаф? Говорят, — из соединения досок и палок. Но ведь «шкафности» не было ни в одной доске и ни в одной палке. Как же она появилась из *соединения* досок или палок? У вас в кармане нет ни гроша, и у меня в кармане нет ни гроша: как же появится вдруг грош, если мы соединим наши с вами карманы? Ясно, что *должно совершиться чудо.* Материалисты верят в чудесное, сверхъестественное воплощение — чуть-чуть только что не отца, а пока только какой-то глухой и слепой *матери-материи* — воплощение в некое ясное и осмысленное *слово*, в реальные вещи, причем материалистический догмат требует, чтобы была «*сила* и материя», чтобы было *движение*, а не просто мертвые вещи (некоторые даже и материалистическую диалектику определяют как науку об общих законах движения), подобно тому как и в христианской религии воплотившееся Слово Божие обещает ниспослать и ниспосылает «иного утешителя. Духа Истины, который от Отца исходит», чтобы он сообщил благодатные силы для жизни, проповеди, творчества и «движения». Так материалистическое учение о материи, законах природы (действующих в вещах) и движении есть вырождение христианского учения о троичности Лиц Божества и о воплощении Сына Божия, — вырождение, которое, тем не менее, в такой же мере мифологично и догматично, как и любая религиозная догма.

Я думаю, едва ли также стоит тут обнаруживать буржуазную природу материализма. Материализм основан на господстве отвлеченных функций человеческого рассудка, продукты которого проецируются вовне и в таком абстрактном виде абсолютизируются. В особенности отвратителен, и сам по себе и как обезьяна христианства, тот популярный, очень распространенный в бездарной толпе физиков, химиков, всяких естественников и медиков «научный» материализм, на котором хотят базировать все мировоззрение. Это даже не буржуазная, а *мелко*-буржуазная идеология, философия мелких, серых, черствых, скупых, бездарных душонок, всего этого тошнотворного марева мелких и холодных эгоистов, относительно которых поневоле признаешь русскую революцию не только справедливой, но еще и мало достаточной. Научный позитивизм и эмпиризм, как и все это глупое превознесение науки в качестве абсолютно свободного и ни от чего не зависящего знания, есть не что иное, как последнее мещанское растление и обалдение духа, как подлинная, в точном социологическом смысле, мелко-буржуазная идеология. Это паршивый мелкий скряга хочет покорить мир своему ничтожному собственническому капризу. Для этого он и мыслит себе мир как некую бездушную, механически движущуюся скотину...; и для этого он и мыслит себя как хорошего банкира, который путем одних математических вычислений овладевает живыми людьми и живым трудом (иное представление о себе самом не позволило бы быть человеку материалистом). Впрочем, предоставлю слово лицу, которое тоже очень хорошо пережило это мещанское, мещански-научное «все кругом»:

Страшное, грубое, липкое, грязное,
Жестко-тупое, всегда безобразное,
Медленно-рвущее, мелко-нечестное,
Скользкое, стыдное, низкое, тесное,
Явно-довольное, тайно-блудливое,
Плоско-смешное и тошно-трусливое,
Вязко, болотно и тинно-застойное,
Жизни и смерти равно недостойное,
Рабское, хамское, гнойное, черное,
Изредка серое, в сером упорное,
Вечно лежачее, дьявольски-косное,
Глупое, сохлое, сонное, злостное,
Трупно-холодное, жалко-ничтожное,
Непереносное, ложное, ложное.
Но жалоб не надо; что радости в плаче?
Мы знаем, мы знаем: все будет иначе.

З. Гиппиус

Это — лик всякого позитивизма, какими бы научными, логическими, феноменологическими и философскими доводами он ни пользовался.

7. Материализм, однако, не дал одну единую мифолого-догматическую систему. Хотя материалисты и любят ругнуть идеалистов за разнообразие и противоречие взглядов, тем не менее эта ругань рассчитана на невежество: настоящего идеализма мало кто у нас пробовал, а верить в единство материализма можно заставить физически. Тем не менее, партий в материализме столько же, сколько и в идеализме. Материализм дал целый ряд друг другу противоречащих систем; и они вполне сопоставимы с соответствующими системами христианского богословия.

«К мифологии материализма. Буржуазная мифология материализма». — В кн.: Диалектика мифа // Из ранних произведений. М., 1990. Стр. 503—512.

Н. О. Лосский

Философия — это наука. Как и всякая другая наука, философия стремится к установлению строго доказуемых истин не для избранных народов или наций, а для всех мыслящих людей. Однако следует принять во внимание, что философия является наукой единственной в своем роде и отличается от других наук двумя характерными особенностями. Анализируя природу вселенского бытия, философия доводит этот анализ до крайнего предела, т. е. занимается не только аспектами, которые уже не поддаются никакому анализу и составляют содержание наиболее всеобщих идей и суждений. Чтобы успешно разрешить эту задачу, – философ должен обладать способностью к спекуляции, т. е. к интеллектуальной интуиции, которая должна быть развита у него лучше, чем даже у математика. С другой стороны, в процессе изучения основных элементов и аспектов мира философия должна вскрыть их внутреннюю взаимосвязь, ту взаимосвязь, которая образует мир как целое. Изучение мира как целого является делом космологии, составной части метафизики. Космология занимается такими важными конкретными и частными элементами, как биологическая эволюция и история человечества. Отсюда философия должна ответить на вопрос о том, каков их смысл, каково их место в этом мире как целом. Занимаясь такими вопросами, философ убеждается в том, что для их изучения полезно пользоваться способностью к эстетическому созерцанию.

Таким образом, высочайшие достижения философии требуют сочетания двух противоположных и трудносовместимых способностей: способности к абстрактному мышлению в его высшей форме и способности конкретному созерцанию реальности на его высшей ступени.

Эти задачи философии так велики, а способности, необходимые для их разрешения, так мало развиты в человеке, что философия даже в наши дни находится на более низком уровне развития, чем, например, такие науки, как математика или физика. Об этом наглядно свидетельствует факт существования многочисленных философских школ, иногда прямо противоположных и крайне враждебных друг другу. В действительности иногда они едва ли способны к взаимопониманию. Но самое худшее заключается в том, что даже наиболее «значительные» философские системы содержат наряду с великими достижениями и несомненные ошибки. Зачастую появляются поразительно односторонние философские школы. Неудивительно поэтому, что, в противоположность специальным наукам, т. е. наукам о частных отделах и аспектах мира, на философии лежит печать характера и интересов тех различных народов, которые занимались ею. Поэтому можно говорить о национальных особенностях немецкой, французской, английской, американской и русской философии. Различия между философскими школами в разных, странах зависят от специфического выбора предметов исследования, большей или меньшей способности к философским размышлениям, большего или меньшего доверия к различным видам опыта, как, например, чувственному или религиозному и т. д.

По общепринятому мнению, русская философия в основном занимается проблемами этики. Это мнение неверно.

Во всех областях философии — гносеология, логика, этика, эстетика и история философии — велись исследования в России до большевистской революции. В более позднее время действительно русские философы особенно интересовались вопросами этики. Начнем с гносеологии — науки, имеющей жизненно важное значение для решения всех других философских вопросов, так как она рассматривает их характер и пути их исследования.

В русской философии широко распространен взгляд о познаваемости внешнего мира. Этот взгляд часто выражался в своей край-

ней форме, а именно в форме учения об интуитивном непосредственном созерцании объектов как таковых в себе. По-видимому, русской философии свойственно острое чувство реальности и чуждо стремление рассматривать содержание внешних перцепций как нечто психическое или субъективное.

Еще славянофилы утверждали, что познание реальности является непосредственным[1]. К сожалению, для описания такого познания они воспользовались вводящим в заблуждение термином «вера». Различные формы интуитивизма в гносеологии разработаны В. Соловьевым, кн. С. Трубецким, кн. Е. Трубецким, Н. Лосским, П. Флоренским, С. Франком, Б. Бабуниным, Ф. Бережковым, А. Огневым, А. Козловым (в учении о понимании бога), В. Эрном, А. Лосевым, Д. Болдыревым, С. Левицким, И. Ильиным и отчасти Л. Карсавиным. В этот список можно было бы включить даже представителей трансцендентально-логического идеализма — С. Гессена и Г. Гурвича, поскольку они признавали существование «волезрения». К этой же группе принадлежат и те мыслители, которые, подобно В. Кудрявцеву и Несмелову, утверждали, что религиозная вера есть наиболее совершенная форма познания.

В отличие от кантовского гносеологического идеализма русский интуитивизм является формой гносеологического реализма. Это нашло свое выражение, между прочим, в том факте, что русская философия, представленная братьями Трубецкими, предвосхитила западную философию, отказавшись от учения о том, что чувственные данные — это субъективные психические состояния наблюдателя, и признав их транссубъективный характер. Другим выражением этого реализма является доверие русских философов к мистической интуиции, дающей познание металогических принципов.

Идеал цельного познания, т. е. познания как органического всеобъемлющего единства, провозглашенный Киреевским и Хомяковым, привлек многих русских мыслителей. Однако этот идеал мог быть достигнут лишь в том случае, если подрациональный (чувственные качества) и рациональный (или идеальный) аспекты мира и сверхрациональные принципы даны в таком опыте, который сочетает чувственную, интеллектуальную и мистическую интуиции.

Киреевский и Хомяков говорили, что цельная истина раскрывается только цельному человеку. Только собрав в единое целое все

[1] Как указывает Радлов в своей статье «Теория познания славянофилов» («Журнал министерства народного просвещения», февраль, 1916).

свои духовные силы — чувственный опыт, рациональное мышление, эстетическую перцепцию, нравственный опыт и религиозное созерцание, — человек начинает понимать истинное бытие мира и постигает сверхрациональные истины о боге. Именно этот цельный опыт лежит в основе творческой деятельности многих русских мыслителей — В. Соловьева, кн. С. Трубецкого, кн. Е. Трубецкого, П. Флоренского, С. Булгакова, Н. Бердяева, Н. Лосского, С. Франка, Л. Карсавина, А. Лосева, И. Ильина и др.

Опираясь на цельный опыт, они пытались развить такую философию, которая бы явилась всеобъемлющим синтезом. Поразительный пример того духовного пути, который приводит к цельному опыту, мы видим в, биографии Трубецких. Они страдали от духовного опустошения потому, что жили исключительно теоретическим мышлением, основывающимся на чувственном опыте. Однако, развив свое миросозерцание, они обрели всю полноту жизни и богатство мысли, использовав все многообразие опыта, не исключая и таких его неуловимых, форм, как эстетическое восприятие, нравственное сознание и религиозное созерцание.

Замечательно, что даже наиболее выдающиеся русские позитивисты — Лавров и Михайловский — в своих работах отстаивали единство (особенно Михайловский) теоретической истины с такой истиной, как праведность. Таким образом, они полностью признали значение нравственного опыта. Вот почему русские мыслители встретили в штыки учение о борьбе за существование как факторе эволюции. Такая Концепция эволюции определенно отвергалась не только Михайловским, Кропоткиным, Данилевским, Чичериным, но даже и материалистом Чернышевским. Утверждение о том, что русские мыслители по преимуществу занимаются этикой, содержит лишь некоторую долю истины, ибо, даже занимаясь областями философии, далекими от этики, они, как правило, не упускали из поля зрения связь между предметами их исследований этическими проблемами. Автор «Истории русской философии», первый том которой представлен на соискание степени магистра искусств в Парижскую духовную академию, отец Василий Зеньковский говорит, что в развитии русской философской мысли этика играет особенно важную роль. По его словам, даже воинствующие натуралисты и позитивисты считали, что этика занимает в философии господствующее и самостоятельное положение. Полным подтверждением этого служили работы Герцена и

в еще большей мере Лаврова, Михайловского, Толстого и др. Отец Зеньковский отмечает, что и в наши дни этический персонализм является, по всей вероятности, наиболее характерной чертой русской философии.

Связующим звеном между подсознательными чувственными данными и сверхрациональными принципами является абстрактно идеальное бытие, познаваемое лишь посредством спекуляции, т. е. доинтеллектуальной интуиции. Русские философы отличаются такой же высокой способностью к спекулятивному мышлению, как и немецкие. Как позитивизм, так и механистический материализм нашли в России широкое распространение. Однако в России, как и в других странах, без сомнения, все еще продолжает существовать тенденция к таким взглядам среди инженеров, врачей, адвокатов и других образованных людей, не сделавших философию своей профессией. Следует отметить, что эти люди всегда составляют большинство. Но лишь немногие из русских философов-профессионалов были позитивистами или материалистами.

В русской философии стремление к цельному познанию и острое чувство реальности тесно сочетаются с верой во все многообразие опыта как чувственного, так и более утонченного, дающего возможность глубже проникнуть в строение бытия. Русские философы доверяют интеллектуальной интуиции, нравственному и эстетическому опытам, раскрывающим нам высочайшие ценности, но прежде всего, они доверяют мистическому религиозному опыту, который устанавливает связь человека с Богом и его царством.

Главная задача философии заключается в том, чтобы разработать теорию о мире как едином целом, которая бы опиралась на все многообразие опыта. Религиозный опыт дает нам наиболее важные данные для решения этой задачи. Только благодаря ему мы можем придать нашему миросозерцанию окончательную завершенность и раскрыть сокровеннейший смысл вселенского существования. Философия, принимающая во внимание этот опыт, неизбежно становится религиозной. Только христианство отличается высочайшими и наиболее завершенными достижениями в области религиозного опыта. Все это дает основание полагать, что любая философская система, поставившая перед собой великие задачи познания сокровенной сущности бытия, должна руководствоваться принципами христианства. Ряд русских мыслителей посвятил вою жизнь разработке всеобъемлющего христианского мировоззрения. В этом состоит наиболее характерная черта русской философии. Одни мыслители, как Соловьев, Флоренский, Булгаков, отличались широкой эрудицией; другие — выдающимся литературным даром. Ряд совершенно различных работ русских философов был переведен на английский, французский и немецкий языки. То, что все развитие русской философии нацелено на толкование мира в духе христианства, говорит о многом: русская философия, несомненно, окажет большое влияние на судьбы всей цивилизации.

Я изложил религиозные взгляды только тех философов, которые, подобно Соловьеву, начиная с общих традиций европейской философии, разработали христианское мировоззрение, отличающееся от того мировоззрения, которое обычно усваивают в богословских академиях и от духовенства. Наряду с этим следует отметить и целый ряд работ, приближающихся к традиционному стилю русской православной церкви, например работы епископа Феофана Вышинского, митрополита Антона Храповицкого и др. Большая часть этих работ рассматривается в чрезвычайно поучительной книге отца Георгия Флоровского «Пути русского богословия», которую я рекомендую своим читателям.

Эти общие замечания о своеобразной природе русской христианской философии следует дополнить указанием на следующие характерные черты. Христианские системы мыслителей, рассмотренные нами, являются, несомненно, *реалистическими*. В своем учении о таинстве, искуплении, милости, обожествлении и церкви русские православные философы враждебно выступали против одностороннего морализма и субъективизма. Они отводили самое видное место *онтологическим* сочетаниям и изменениям в личной и вселенской жизни, ведущим к изменениям в нравственности и психике. Они утверждали, что конкретное бытие составляет основу действительности, что мир является органическим целым.

В своем учении о Боге и его связи с миром русские *философы* полагались не столько на выводы, сколько на жизненный, опыт «личного общения с Богом». Поразительно яркие описания, мистического опыта можно найти у Соловьева, кн. Е. Трубецкого, отца Павла Флоренского и отца Сергия Булгакова.

Многие религиозные философы занимаются, главным образом *космологическими* вопросами, и их христианство как целое приоб-

ретает космологический характер. Это особенно ясно видно на примере софиологии — учения, чрезвычайно, характерного для русской религиозной философии. Интерес к софиологии сочетался с интересом к сверхчеловеческим духовным существам. Первым представителем софиологии был Владимир Соловьев. Свое дальнейшее развитие софиология получила, в работах отца Павла Флоренского, отца Сергия Булгакова и отца Василия Зеньковского. Софиология, однако, встретила решительное сопротивление со стороны Московского синода и отца Георгия Флоровского, В. Лосского и др. Тем не менее, в видоизмененной *форме*, не противоречащей догматам православной церкви, она, несомненно, сыграет значительную роль в дальнейшем развитии религиозной философии.

Понятие о консубстанциальности, перенесенное в метафизику из тринитарианской теологии отцом Павлом Флоренским, имеет первостепенное значение для теорий структуры мира. Это понятие существовало до возникновения христианства, оно существует и наряду с ним. Так, например, Платон, Аристотель и Плотин признавали наличие сокровенных онтологических связей между всеми существами в мире — связей, которые преодолевают все преграды во времени и пространстве. Эту же мысль мы находим у всех христианских мыслителей, у отцов церкви и великих схоластиков, а также у Фихте, Шеллинга, Гегеля и всех русских религиозных философов.

Но заслуга Флоренского заключается в том, что он сознательно ввел этот принцип консубстанциальности в метафизику. Сам Флоренский положил этот принцип в основу своего учения о христианской любви как связи между всеми людьми в их стремлении к действительному преображению. Другие русские философы использовали этот принцип при создании теории интуиции, ценностей и при разрешении многочисленных других вопросов. Идея соборности, развитая Хомяковым, имела также большое значение. Соборность означает сочетание единства и свободы многих лиц на основе их общей любви к богу и всем абсолютным ценностям. Легко видеть, что принцип *соборности* имеет большое значение не только для церковной жизни, но и для разрешения многих вопросов в духе синтеза индивидуализма и универсализма. Многие русские философы уже начали применять принцип *соборности* при рассмотрении разнообразных вопросов духовной и общественной жизни. Этот принцип является настолько важным, что его следует обозначить специальным общепринятым термином. Я нахожу целесообразным обозначить этот термин русским словом «соборность», которое уже не раз использовалось в английской, французской и немецкой литературе. Англиканская православная корпорация св. Албана и св. Сергия издает журнал под названием «Соборность».

Многие русские религиозные философы интересуются вопросом о, сущности исторического процесса. Они подвергают критике позитивистские теории и указывают на невозможность осуществления совершенного общественного строя в условиях земного существования. Всякий общественный строй осуществляет лишь частичные улучшения и в то же время содержит новые недостатки и возможности для злоупотреблений. Печальный опыт истории показывает, что весь исторический процесс сводится лишь к подготовлению человечества к переходу от истории к *метаистории*, т. е. «грядущей жизни» в царстве божием. Существенным условием совершенства в том царстве является преображение души и тела или обожествление милостью божией.

Те, кто не питает симпатии к метафизике и религии, заявляют, что в русской истории не было периода, подобного периоду средневековой схоластики, когда вся умственная энергия людей была сосредоточена на разработке системы христианской философии. Они полагают, что в конце XIX и начале XX в. русское общество впервые вступило в ту фазу духовного развития, через которую Европа прошла еще в средние века. Поэтому они считают, что русское общество запоздало в своем развитии. Эти люди не учитывают тот факт, что культура развивается не по прямой нисходящей линии, а по спирали. Верхняя часть спирали содержит процессы, параллельные и подобные процессам, происходящим в низшей ее части, но — вследствие влияния предшествовавшего развития — более совершенные. Русская религиозная философия — не повторение схоластики, ибо она пользуется всеми достижениями науки и современной философии, особенно современной высокоразвитой гносеологии. Поэтому следует сказать, что русская религиозная философия является прогрессивным достижением и способна дать новый толчок развитию западной мысли.

Русские православные люди привыкли разрешать религиозные вопросы тем традиционным способом, который был так широко распространен в старых духовных академиях. Поэтому они будут с недо-

верием относиться к различным философским работам, вводящим в религиозное мышление многие черты светской литературы. Однако православным следует напомнить, что в наше время многие люди всех сословий и всех стран отошли от церкви. Они полагают, что христианское мировоззрение несовместимо с наукой и философией. Поэтому религиозная и философская литература должна включать в себя и такие работы, которые могли бы удовлетворить запросы различных общественных кругов. Эти работы должны вызвать чувства симпатии и возбудить интерес к христианству в среде высокообразованных людей, ставших безразличными к религии под влиянием веяний современной цивилизации.

В общественной жизни любое идеологическое движение развивается в борьбе со своей противоположностью. В настоящее время в СССР вся религиозная философия подвергается бешеным нападкам со стороны приверженцев диалектического материализма. Все советские философы, работы которых проявляются в печати, принадлежат к этой школе. Однако не следует преувеличивать значение этого факта для истории русской культуры. Диалектический материализм — это единственная философия, которая разрешена в СССР. Если же философ попытается написать книгу или статью в ином духе, то его работа не только не будет опубликована, но и сам автор окажется под угрозой заключения в концентрационный лагерь. Как только Россия освободится от коммунистической диктатуры и получит свободу мысли, то в ней, как и в любой другой свободной и цивилизованной стране, возникнут многочисленные различные философские школы. Русская философия содержит много ценных идей не только в области религии, но и в области гносеологии, метафизики и этики. Знакомство с этими идеями будет полезным для развития общечеловеческой культуры. Однако в одной работе немыслимо дать оценку развития весьма сложной истории философии целой нации. Будем надеяться, что в скором времени из-под пера авторов, придерживающихся других взглядов, появятся в свет другие работы по истории русской философии. Такие работы дополнят и поправят одна другую.

Лосский Н. О. Характерные черты русской философии // История русский философии. — М.: Советский писатель. 1989. Стр. 468—476.

М. А. Маслин, А. Л. Андреев

(…)Эмигрантской ветви русской философской культуры принадлежит приоритет в постановке целого ряда философско-исторических, культурологических, историко-философских и других проблем, впервые ставших предметом широкого обсуждения советскими учеными и публицистами лишь во второй половине 80-х годов. К их числу относятся осмысление роли православия в развитии русской духовной культуры и национального самосознания русского народа, анализ национальной специфики философской культуры России XIX — XX вв., постановка вопроса об основных чертах русской нации в XX столетии.

Философы «первой волны» русской эмиграции (как обычно называют русских беженцев на Запад и Восток после революции и гражданской войны) при всем своем критическом отношении к проводимой в СССР культурной политике проявляли порой поразительный оптимизм, уверенность в том, что духовный путь России и ее философская культура не будут преданы забвению, несмотря ни на какие исторические катаклизмы. В. В. Зеньковский писал, что «в истории, как и в природе, если и бывают «скачки» и перерывы, то они не отменяют прошлого, — и чем резче и сильнее эти скачки, тем яснее вырисовывается позже возврат к прошлому, восстановление целостного исторического потока»[1].

Обращенность к русской интеллектуальной истории, таким образом, оказалась не столько «вынужденным уходом» эмигрантского сознания от действительности, сколько главным источником вдохновения и в конечном счете несомненным и важным теоретическим преимуществом мыслителей зарубежья. Именно эта черта историзма составляет сердцевину размышлений вокруг главной темы их творчества — «русской идеи». История «Золотого Киева», особенности русского средневекового сознания, поставившего вопрос о судьбе русского народа и его месте в мировой истории, образование Киево-Могилянской и Славяно-греко-латинской академии, других духовных школ, а затем и университетов, судьбы раскола, идеологические дискуссии времен Петра I, Екатерины II, споры славянофилов и западников, декабрь 1825 г. и февраль 1863 г., феномен русского философского кружка, «кряжевой тип» семинариста-нигилиста, зарождение и развитие «рус-

[1] Зеньковский В.В. История русской философии. Париж, 1950. Т. 2. Стр. 269.

ского социализма», специфика консерватизма и либерализма в России, нравственные искания великой русской литературы XIX в., русский религиозный ренессанс начала XX в., культурно-этнические характеристики русской нации — вот только некоторые из самых различных по своей значимости, происхождению и сущности исторических фактов и событий, философских и социальных явлений, образов и символов, вмещающихся в понятие «русская идея».

«Русская идея», имеющая подзаголовок «Основные проблемы русской мысли XIX века и начала XX века», является очерком философии русской истории и одновременно рассказом о философских учениях наиболее крупных мыслителей России двух последних столетий. Понятие «русская идея» не задано и не определено заранее Бердяевым. Данное словосочетание не изобретено им, ибо оно имело широкое хождение в русской философии и публицистике и до Бердяева, его специальное истолкование восходит к работе В. С. Соловьева[1]. Подзаголовок книги лишь в самом общем виде обрисовал ее предметную область. Содержание «русской идеи» раскрывается на протяжении всего текста работы в различных аспектах, отношениях и связях как «русское сознание», «русская философия», «русская история», «русское общество», «русская нация», «русский социализм» и др. Такая полисемантичность свидетельствует о несводимости «русской идеи» лишь к религиозно-мессианистской, мистической, эсхатологической проблематике, действительно занимающей немало места в рассуждениях Бердяева, но вовсе не исчерпывающей всей гаммы чрезвычайно широкого, разностороннего подхода этого мыслителя к теме России и ее философии. Наряду с анализом религиозной «русской идеи» Бердяев довольно подробно освещает историю материалистических и социалистических идей, уделяет также внимание некоторым либеральным нерелигиозным концепциям.

О стиле и «технике» бердяевского мышления написано много. Сказать, что оно очень отличается от дискурсивного академического

[1] Доклад под названием «Русская идея», прочитанный Владимиром Соловьевым в Париже в 1888 г., был в том же году опубликован в Париже на французском языке. Его положения перекликаются с другой работой, тоже опубликованной Соловьевым пофранцузски, — «Россия и вселенская церковь», в свою очередь тесно связанной по содержанию с незавершенным произведением философа «История и будущность теократии». По-русски «Русская идея» В. Соловьева была впервые опубликована в 1909 г. в 160-й книге журнала «Вопросы философии и психологии». (См.: Соловьев В.С. Русская идея // Соч. в 2 т. М., 1989. Т. 2. Стр. 219–246.)

философствования — значит еще крайне мало сказать о специфике его творчества. Его часто (и справедливо) критиковали за алогичные построения, афористичность, нестрогость суждений и т. п. Бердяева действительно можно обвинять во многих «философских грехах», но нельзя обвинить в одном — в догматизме. Он мыслит раскованно, свободно, антиавторитарно. Но и проблемы, которые его занимают, таковы, что с ними как бы «легче работать» в таком ключе. Ведь Бердяев — сторонник экзистенциального философствования: в ткани философской культуры он вычленяет прежде всего интересующие его темы свободы и творчества, души и духовности, смысла жизни и судьбы, рождения и смерти. Такой способ анализа историко-философского процесса имеет свои преимущества и приоритеты: он ближе и как бы «роднее» для передачи и восприятия своей национальной философской культуры, которая в результате такого изложения становится более понятной и доступной. Надо заметить, что именно такого рода историко-философская «техника» в немалой степени обеспечила популярность бердяевской философии среди мыслителей русского зарубежья.

Бердяев здесь во многом прав, ибо в отличие от других мировоззренческих представлений (например, мифологических) философские обобщения представляют собой результат личного размышления, результат индивидуального поиска истины, который человек ведет с помощью своего собственного разума даже и тогда, когда он субъективно не верит в его способность достаточно глубоко проникнуть в сущность мироздания и готов подчинить свои интеллектуальные занятия каким-либо надчеловеческим авторитетам.

Однако подход к русской философии с позиций личностно окрашенного, а не логически последовательного повествования имеет и недостатки. Такая манера зачастую ведет Бердяева и к явному субъективизму, едва ли не к произволу, когда соображения личного вкуса и ничем не подкрепляемые интуиции становятся главными, подавляющими. Именно здесь корень многочисленных его противоречий в трактовке конкретных проблем русской философии.

Возьмем лишь один пример, связанный с бердяевской оценкой славянофильства и такой категории, как община. Вслед за В. Г. Белинским он правильно отмечает: «...можно считать доказанным, что община не была исключительной особенностью России». Но в то же время реальный, эмпирически подтверждаемый факт своеобразия русской

жизни для него мало что значит. Он предпочитает видеть в русском народе такую «коммюнотарность», т. е. общинность, которая детерминируется не реальными обстоятельствами жизни, а тем, что он определяет как «духовное, как бы метафизическое свойство русского народа, не прикрепленное ни к каким экономическим формам». Очевидно, что русская «метафизическая коммюнотарность» в таком случае является одной из недоказанных интуиции, и просто приписываемых Бердяевым русскому народу. Да и более общие, основополагающие положения «Русской идеи», например тезис о «внеакадемичном», «экзистенциальном» характере русской философии, постулировались Бердяевым без каких-либо специальных разъяснений. Их выдвижение обусловливалось личной склонностью автора «Русской идеи» к свободной манере философствования, с ее намеками и широкими аналогиями, с нежеланием систематически освещать философские тексты и даже неприятием обычной академической манеры цитирования.

Для современного читателя представляет интерес то, что методология Бердяева основана на применении междисциплинарных и полидисциплинарных приемов, широко применяемых ныне в общественных науках. Можно сказать, что его методология функционирует на стыке или на «веере» гуманитарной, историко-культурной проблематики, предполагающей обращение к различным памятникам общественной мысли, художественной литературы, публицистики. Бердяев рассматривает не только собственно философские источники, но и поле философской культуры, включая вопросы социальной, религиозной, и национальной психологии, социополитические и социоисторические вопросы. В любом случае он высказывается за гибкую и широкую трактовку понятия «историко-философский источник», позволяющую, если это необходимо, подключать самые разнообразные памятники истории мысли.

У Бердяева прослеживается продуктивная, не утерявшая своего значения мысль о том, что наши суждения о характере и состоянии философии, в том числе русской философии, в тот или иной исторический период должны основываться на анализе всей духовной культуры и ее памятников с точки зрения их реального концептуального содержания и характера тех идей, которые в них выражаются. В «Русской идее» это определяется как «оправдание культуры» философией (гл. VI).

Иными словами, факт существования философии как специфической формы сознания, по Бердяеву, правильнее связывать с формированием определенной как целого. Тенденция эта проявляется прежде всего в том, что во всех ведущих сферах духовной жизни, по его мнению, складывается устойчивая потребность к выходу на широкие мировоззренческие обобщения. К числу таких обобщений Бердяев относит определенные философские проблемы, осмысление которых и составляет структуру его работы. Наличие таких проблем, точнее, блоков проблем, их активное функционирование в толще русской культуры и истории образуют совокупную русскую философскую культуру (русскую идею).

Философия при этом может и не выделяться в качестве специализированной отрасли человеческой деятельности. В таком случае содержание ее как бы рассредоточено по различным сферам культуры и не выражается в виде самодовлеющих философских систем. Формирование таких систем — это уже особый тип философствования, бывший не везде и не всегда, отличающийся рядом особенностей, но не исчерпывающий собой философии как таковой. В его рамках можно решать целый ряд таких проблем, которые иной раз даже трудно поставить вне специализированных форм философской деятельности, и это, безусловно, существенный элемент того, что можно назвать глубиной философского знания.

Здесь Бердяев поднимает вполне реальную проблему методологии исследования русской философской культуры, дискуссионную и по сей день. Следует помнить о том, что проблема «глубины философии» с точки зрения диалектики не может трактоваться совершенно однозначно. Систематизация и относительное обособление философского знания имеют не только плюсы, но и минусы, что и проявилось отчасти в узкоспециализированных построениях многих современных марксистов. Самым существенным негативным последствием становится в таких случаях замыкание в иерархической структуре философских категорий, чреватое опасностью потерять контакт с другими сферами духовного творчества, из которых философия черпает материал для своих обобщений и запросы которых она должна удовлетворять. Это в то же время веский аргумент против тех исследователей, которые выводят свои утверждения о недостатках русской философской мысли из того, что в России неспециализированные формы ее бытия (например, философствование в контексте художественного творчества) временами получают особенно большое развитие.

Однако преобладание специализированных или неспециализированных форм в философии надо рассматривать, исходя не из представлений об абсолютном превосходстве одной из этих форм над другой, а из анализа конкретных потребностей национальной культуры на соответствующем этапе ее истории. Некоторые из этих потребностей наиболее полно могут быть удовлетворены именно путем разработки философских систем, другие — не менее важные, а нередко и не менее перспективные — требуют тесного соприкосновения философской мысли с иными сферами духовной деятельности. В таком случае непосредственная связь философских изысканий с проблемами религии, практической моралью, историей, политикой, художественным творчеством может оказаться важнее автономного существования философии как таковой.

В связи с характеристикой взаимосвязи философии с другими сферами духовного творчества особое рассмотрение в работах мыслителей русского зарубежья получил вопрос о ее соотношении с художественной культурой. Замыкание философии на анализе определенных форм теоретического умозрения представлялось многим из них ограниченным, не схватывающим культурно-философский процесс во всем его внутреннем многообразии.

Б. П. Вышеславцев понимал, например, что при таком подходе существенно пострадала бы история именно русской философской мысли, из которой пришлось бы, по сути дела, исключить целые культурные пласты, глубоко пронизанные философской проблематикой. Именно поэтому он рассматривает поэзию Пушкина как специфический род художественно-философского творчества, посвящает ему два эссе — «Многообразие свободы в поэзии Пушкина» и «Вольность Пушкина (Индивидуальная свобода)», включенные в его книгу «Вечное в русской философии». Последняя из этих статей публикуется в настоящем издании.

В качестве центральной темы мировоззрения Пушкина здесь выделяется проблема свободы. «Пушкин дает, конечно, не философию свободы, а поэзию свободы, — пишет Вышеславцев, — но его поэзия имеет в себе мудрость, и эту мудрость в одежде красоты легко угадать философу». Свобода в понимании Пушкина ценна во всех своих ступенях, от низшей до высшей, не как «свобода произвола», а как «свобода самообладания», что, по мнению Вышеславцева, является характерным для русской художественно-философской традиции, которая «никогда не смешивает добра и зла, никогда не ставит себя по ту сторону добра и зла».

Рассуждения Вышеславцева о выраженной в пушкинской поэзии идее автономности морали, об «умной красоте» и «чуткости к прекрасному» наводят на размышления о том, что философское содержание художественной культуры неоднородно по своему генезису. Часть мировоззренческих обобщений, выражаемых искусством, художник действительно может брать из сферы теоретического мышления, разумеется находя для них адекватные художественному творчеству средства передачи. Другая их часть восходит к представлениям, формирующимся повседневной жизненной практикой, — искусство разрабатывает их параллельно с теоретической философией, но своими собственными средствами. Но в искусстве существуют и такие философские идеи, которые невозможно в полной мере отнести к этим двум источникам. Они рождаются именно в самой художественной культуре. Многие из них не только не дублируют понятия, бытующие одновременно с ними в теоретической философии, но подчас являются подлинно новаторскими по отношению к ней. Здесь художественное мышление в ряде своих аспектов по существу выступает в роли мышления философского, а искусство становится одной из форм развития философского сознания, частично включаясь в движение историко-философского процесса. Достаточно назвать хотя бы Л. Н. Толстого и Ф. М. Достоевского, к наследию которых постоянно обращались философы русского зарубежья.

Широкий подход, рассматривающий развитие философии не только как сугубо познавательный, но и как культурно-исторический процесс, во многом близок также Г. В. Флоровскому, автору наиболее авторитетной в эмиграции обобщающей работы по истории русской религиозной мысли — «Пути русского богословия». В шестой главе книги Флоренского, — «Философское пробуждение», где специально анализируется русская философия XIX — начала XX в., рассказывается не только о религиозных, но и о светских формах русской философской культуры. «Автор, — пишет В. В. Зеньковский, — прекрасный знаток русской философии, его характеристики, критические замечания всегда касаются самого существа дела, но книгу очень портит субъективизм к оценкам и неуместное чтение «нотаций» различным авторам. Все же без книги Флоровского нельзя обойтись при изучении русской философии».

В главе «Философское пробуждение» упор делается на изложении темы «философия культуры» (выражение самого Флоровского) в истории русской мысли. Не случайно, поэтому главное внимание автор уделяет славянофилам, особенно И. В. Киреевскому и А. С. Хомякову, Н. В. Гоголю и Ф. М. Достоевскому. Он часто обращается к Ф. И. Тютчеву, Л. Л. Фету, А. И, Серову, П. И. Чайковскому, А. П. Бородину, М. Ю. Лермонтову, Н. А. Римскому-Корсакову, К. Н. Леонтьеву, Ан. Григорьеву и другим деятелям русской культуры. Как православный богослов он подробно излагает почти забытые современным читателем страницы отечественной философской культуры, связанные с преподаванием философских дисциплин в стенах Петербургской, Киевской и Московской духовных академий, называет в связи с этим имена таких преподавателей, как И. М. Скворцов, Ф. А. Голубинский, В. Н. Карпов, О. М. Новицкий и другие. Выходцы из духовных учебных заведений, отмечает Флоровский, внесли немалый вклад в развитие русской философской культуры: начиная с «первых проповедников философского идеализма» — шеллингианцев А. И. Галина, Д. М. Велчанского, М. Г. Павлова до университетских профессоров — Ф. Сидонского, М. И. Владиславлева, П. Д. Юркевича, М. М. Троицкого, В. Д. Кудрявцева, А. И. Введенского, М. И. Каринского. Причем преподавание философии в семинариях и духовных академиях, напоминает Флоровский, было не только обширным, но и непрерывным, ибо в этих учебных заведениях «философия, как предмет преподавания, ускользнула от погромов и запретов Николаевского времени, когда из университетов эта «мятежная наука» бывала и вовсе изгнана (в 1850 г. в управление кн. Пл. Л. Ширинского-Шихматова)».

В современной западной литературе по истории России нередко приходится встречать утверждения, будто увлечение русских общественных деятелей прошлого столетия философией в кружках единомышленников было средством психологической самокомпенсации за уход от активной борьбы, которая в период николаевской реакции казалась невозможной[1].

Разумеется, отчасти «феномен кружка» может быть объяснен тем, что правительство Николая I ограничило преподавание светской философии. Но это лишь одна и, может быть, не самая важная сторона вопроса. При той склонности к выходу на живую общественную деятельность, которую приобрела в то время русская философская мысль, рамки официальной философской учености вообще были тесны для ее свободного развития в данных условиях. Кружок единомышленников был наиболее адекватной формой философской организации, в то время как общественно-политический журнал был наиболее удобной философской трибуной, обеспечивающей контакт не с узким кругом специалистов, а с русским обществом. Это подтверждает хотя бы тот факт, что отмена запрета на преподавание философии не привела к затуханию внеакадемической философской деятельности. И это понятно, так как в официальных учреждениях российского министерства народного просвещения не было места не только для Чернышевского или Плеханова — там было трудно ужиться и такому мыслителю, как В. Соловьев.

[1] Billington J.H. The Jeon and Axc. An Interpretive History of Russian Culture. N.Y. 1967., p. 310.

Решающее значение для оценки состояния философской культуры имеют не абстрактные сопоставления различных типов философской деятельности, а конкретный анализ самого процесса производства философского знания в рассматриваемую эпоху. А такой анализ убедительно опровергает точку зрения тех, кто пытается доказать слабость русской философии, отрицать ее вклад в европейскую мысль. По свидетельству многих современников, в русских кружках 30—50-х годов прошлого века, по крайней мере в наиболее известных, таких как кружки Станкевича-Белинского, Петрашевского, Герцена-Огарева, формировались мыслители, прекрасно владевшие сложной техникой философского исследования — люди, которых никак нельзя назвать дилетантами. Данное обстоятельство отмечает в своей книге и Г. В. Флоровский.

К этому следует добавить, что при всем своем своеобразии русская философская культура, собственно говоря, и не отрывалась от академической основы. Здесь надо учитывать и то, что интерес к философии в университетах и духовных учебных заведениях не угасал и в мрачную пору запретов, и то, что перед русскими мыслителями никогда не закрывалась возможность получения философского образования за границей. Интерес к нему в передовых слоях русского общества был велик, и новейшие течения европейской мысли там знали очень хорошо. Но лекции Шеллинга и Гегеля не могли заменить живого общения в русских философских и политических кружках, где шел сложный процесс кристаллизации теорий, способных дать передовым русским людям идеалы и обрисовать им пути достижения этих идеалов.

В противоположность тем интерпретаторам русской философии, которые утверждали, что она не прошла школу схоластики и потому не смогла достаточно прочно усвоить логическую дисциплину ума, приобрести умение расчленять и сопрягать понятия, выстраивать из них стройные и непротиворечивые системы[1], Г. В. Флоровский конкретным образом показывает, что схоластическая ученость привилась в «русско-латинских школах еще с XVII в.», хотя и мало повлияла, по его словам, на «внутреннее становление русского духа». Гораздо более характерной для России, считает он, стала рано сложившаяся ориентация на осмысление исторического прошлого страны, ее места среди других государств и народов, ориентация на обоснование вытекавших отсюда национальных задач, которые во многом облекались в форму теологических исканий. Но наряду с этим очень важную роль в «философском воспитании духа» сыграла в России художественная литература.

Согласно предложенной Флоровским периодизации русской философии, ее первый этап, охватывающий время от середины 20-х до середины 50-х годов XIX в., собственно, и начинается под влиянием бурного развития литературы, особенно поэтического творчества. «Отсюда именно эта тончайшая пронизанность всей почти русской литературы и всего искусства вообще философской проблематикой...». Второй этап включает в себя период вплоть до конца XIX в., а третий, намеченный лишь в самых общих чертах в публикуемой главе, относится к началу XX в.

Описание «второй эпохи» русской философии сделано Флоровским менее удачно, хотя ему и уделяется значительное внимание. Это описание, что называется, открыто для критики с самых различных сторон. Начиная с возникновения (то ли с Крымской войны, то ли с «половины века», то ли с 60-х годов — остается неясным) и до окончания, совпадающего с концом XIX в., эта эпоха «прописана» вяло, схематично, зачастую весьма противоречиво.

Время «великих реформ», с которого открывается данный период, в его отношении к истории русской философской мысли остается так и нераскрытым. Все его своеобразие передано двумя-тремя фразами — цитатами из мемуарной литературы, которые раскрывают эмоциональный подъем того времени, но никак не объясняют сути социально-философского перелома в России после реформы 19 февраля 1861 г. По существу всю глубину последствий ее для России Флоровский свел к приступу «противофилософских настроений», к нигилизму, к «судорожному обрыву» философских традиций, к «неприятию истории».

[1] Kolakowsky I. Main Currents of Marxism. Oxford. 1978. Vol. 2, p. 307.

Большинство выдвинутых здесь обвинений против шестидесятников трудно считать обоснованными. Например, декларируемое отрицание «всякого прошлого», неприязнь к истории вообще, якобы свойственные всем нигилистам, явно не согласуются со стилем и жанровой направленностью авторов «Современника» и «Русского слова», других прогрессивных журналов, глубоко освещавших исторические темы. Что касается специально выделенного Флоровским Д. И. Писарева, то обращение его к историко-философским сюжетам составляет, вероятно, самую значительную часть его наследия начиная с его кандидатской диссертации «Аполлоний Тианский». С утверждением об антиисторизме шестидесятников не вяжется тезис Флоровского о «нарочитом архаизме» стиля 60-х годов. В данном случае подразумевается частое обращение к «авторитетам XVIII в.», прежде всего к деятелям европейского Просвещения. Но апелляция к мыслителям Просвещения, конечно, не была единственным источником вдохновения для философии шестидесятников, ибо их идеи питались такими русскими источниками XVIII — XIX вв., философией Гегеля, Фейербаха, Конта, западноевропейской социалистической мыслью.

Отмеченный субъективизм Флоровского распространяется на его отношение не только к материалистическим, но и к идеалистическим учениям. Явно несправедливым, например, выглядит его высказывание о том, что В. С. Соловьев не был оригинальным мыслителем. Скорее всего, это объясняется богословским консерватизмом Флоровского. Его явно не устраивали внецерковные ориентиры философии Соловьева, которые расценивались как прямой отход от церковного догматизма. Флоровский критикует также за неортодоксальное христианство Л. Н. Толстого, Н. Ф. Федорова.

Характерным проявлением субъективизма Флоровского можно считать постоянное переключение внимания читателя с философской на религиозную проблематику, причем это делается и в тех случаях, когда такая проблематика не имеет отношения к той или иной конкретной теме. Подобная панрелигиозность сказалась на трактовке Флоренским причин идейного и социального размежевания русской интеллигенции в XIX в.

Поднятая им тема «религиозной поляризации» русской интеллигенции, ее раскола «на религиозном уровне» переводит разговор о возникающих в 40-х годах реальных мировоззренческих, идейно-политических разногласиях в ее среде в сферу внефилософскую, религиозную. Флоровский мистифицирует нарастание указанных разногласий, объясняет их ростом «религиозной непримиримости». Однако идейные разногласия среди западников и славянофилов вовсе не привели в 40-е годы к непримиримому расколу. Известный «теоретический разрыв между Герценом и Грановским, на который ссылается автор «Путей русского богословия», отнюдь не трактовался самим Герценом как разрыв союза с «нашими» (и Грановским среди них). Социальные идеалы революционного и либерального крыла западничества оставались близкими. Герцен пишет и о сохраняющейся «симпатии» к «не нашим» (славянофилам). Он даже отмечал, что в тот период он «был ближе по симпатии, например, с И. В. Киреевским, чем со многими из наших»[1].

Заметим для сравнения, что трактовка Н. А. Бердяевым не только «распри» между Грановским и Герценом, но и всей гаммы славянофильско-западнических споров представляется более правильной и достоверной. Разрабатывая ту же тему о «религиозной природе» поляризации интеллигенции, Бердяев рисует более правдивую историю этой поляризации. Он считает, что «не нужно придавать слишком большого значения» идейным разногласиям в поколении 40-х годов, ибо социальное начало здесь было сильнее философского, поскольку «все были в расколе с империей». Лишь постепенно «мягкий тип» отношений 40-х годов сменяется на «более жесткий тип», свойственный поколению 60-х годов. Но даже Чернышевский, лидер шестидесятников, обладал, по Бердяеву, многими качествами человека 40-х годов. Такая оценка во многом соответствует исторической правде, так как подлинной вехой в размежевании русской интеллигенции стала реформа 1861 г., после которой (но отнюдь не сразу) пошли врозь различные социально-политические формации русской интеллигенции.

Наиболее известным и влиятельным исследованием по истории философии в России, созданным русским автором за рубежом, стал двухтомник «История русской философии», принадлежащий перу протоиерея В. В. Зеньковского. Это первая обобщающая монография по истории философии в России, вышедшая после второй мировой войны. Аналогичная работа, однако не полностью посвященная русской философии, в СССР вышла лишь в 1955 г.[1]. До создания обобщающих монографий советских ученых[2] работа Зеньковского была самым подробным руководством по данному предмету, основанным на русских первоисточниках. Она отличается широким охватом историко-философского материала, использованием большого количества философских текстов, прежде всего работ представителей религиозных и идеалистических течений. Определенное, хотя и несравненно меньшее внимание было отведено изложению, правда, далеко не адекватному, взглядов материалистов (М. В. Ломоносова, Л. Н. Радищева, В. Г. Белинского, А. И. Герцена, Н. Г. Чернышевского, И. М. Сеченова, М. А. Бакунина).

Работа Зеньковского по целому ряду существенных позиций не может удовлетворять современным научным представлениям. Это относится к периодизации, истолкованию происхождения и национального своеобразия русской мысли, к трактовке роли религии в формировании философской культуры в России и к другим проблемам.

В «Истории русской философии» изложена весьма жесткая религиозно-детерминистская точка зрения, согласно которой на протяжении всей своей истории философская мысль России была изначально и неизменно религиозной: «...Русская мысль всегда (и навсегда) осталась связанной *со своей* религиозной стихией, *со своей* религиозной почвой...». Было бы ошибкой полагать, однако, что, исходя из такой посылки, Зеньковский рассказывал о философии исключительно в религиозных терминах или считал, что только религиозная тема заслуживает внимания при изложении истории русской мысли.

Разделяя «религиогенную» версию происхождения философии вообще, и русской философии в особенности, Зеньковский считал, что христианская религия в ее православной форме была главным фактором, определившим самобытность русской философии. Но влияние этого фактора в конкретном эмпирическом материале истории философии излагается и реализуется в его исследовании противоречивым образом. Зеньковский не мог не заметить, что в целом «русская философия *не теоцентрична*», но антропоцентрична, историософична и

[1] Герцен А. И. Собр. соч. в 30 т. Т. 9. Стр. 211.

[1] Очерки по истории философской и общественно-политической мысли народов СССР. В 2 т. Под ред. Г. С. Васецкого и др. М., 1955.

[2] Галактионов Л. Л., Никандров П. Ф. Русская философия XI–XIX веков. Л., 1970: 2-е изд. 1989. История философии в СССР. В 5 т. М., 1968–1988.

привержена к социальной проблематике. Так же, как и западная философия, восходящая к античной традиции, философская мысль России, по его словам, вращалась вокруг трех основных тем: темы личности, темы свободы и темы социальной. В книгах Зеньковского приводятся многочисленные свидетельства влияния Спинозы, Лейбница, Вольфа, Гельвеция, Гердера, Канта, Фихте, Шеллинга, Гегеля, Спенсера, Конта и других западноевропейских философов на русскую мысль. Причем речь идет не просто об одностороннем влиянии, ибо Россия, по справедливому замечанию Зеньковского, отвечая «живым эхом на то, что совершалось на Западе», отнюдь не пассивно усваивала философские концепции Европы, а творчески их перерабатывала, переосмысливая с точки зрения собственных задач и проблем, а зачастую и преодолевая те воззрения, которые послужили ей источником. Философия, подчеркивает русский богослов, нашла в России свои пути — «не чуждаясь Запада, даже учась у него постоянно и прилежно, но все же живя своими вдохновениями, своими проблемами».

Полемизируя с Б. Яковенко, а в его лице с целой историографической тенденцией, принявшей застойный характер, Зеньковский всем содержанием своей книги, как подчеркивается во «Введении», стремится показать неосновательность суждения об «отсутствии оригинальности» в русской философии. В самом деле, факт широкого философского влияния Запада на русскую мысль сам по себе вовсе не выводит ее на некую периферию европейской философии. Эта констатация обычна, даже тривиальна для истории философии вообще и для истории европейской культуры в особенности, ибо восприятие инонациональных философских идей может быть выявлено у любого мыслителя, принадлежавшего к европейской культурно-философской общности.

Можно ли вообще говорить о том, что развитие философии в других европейских странах опережало развитие философской мысли в России? На этот вопрос Зеньковский отвечает утвердительно, хотя при этом поясняется, что такая постановка вопроса имеет определенный смысл лишь применительно к периоду до XIX в., но не распространяется на русскую философскую культуру вообще, взятую на всем протяжении ее развития.

(...)Раздвоенность богословских установок и историко-философской позиции Зеньковского составляет сердцевину его авторской позиции, основное противоречие «Истории русской философии».

Далеко не все мыслители русского зарубежья, в том числе и религиозные, отстаивали подобную религиозно-детерминистскую версию русской философской культуры, объяснявшую ее национальное своеобразие спецификой восточно-христианской церковной догматики, этот «востокоцентристский» взгляд не разделял такой, например, крупный историк русской философии и церкви, как Г. П. Федотов, который в эмиграции сторонился консервативных националистов, монархистов и был более дружен с эсеровскими публицистами.

В статье «Национальное и вселенское» (1928) Федотов называет «распространенным недоразумением» смешение «русского» и «православного». В действительности «православное» — это есть не что иное, как «восточнохристианское», а в более конкретном смысле — «национально-конкретное, греческое», которое было объявлено в Византии началом вселенским. Эта «национальная вселенскость» и была унаследована Московской Русью от Византии. Нужно внимательно изучать историю, чтобы понять и историческую закономерность православной «национальной вселенскости» и ее известную ограниченность. Ведь национальное в культуре, подчеркивает Г. П. Федотов, вовсе не сводимо лишь к религиозному, поскольку «глубинную и внешнюю, духовную и материальную жизнь нации», наряду с богослужением, составляют также художественное творчество и философская мысль, хозяйственная и политическая организация.

Призывая критически взглянуть на русское прошлое, упорно изучать и осмысливать его, Федотов обращается к соотечественникам с призывом не утерять свой «духовный лик», осваивать тяжелое, но и богатое наследие предков.

Философско-историческая эссеистика Г. П. Федотова, великолепная в литературном отношении, представляет также и большой культурно-философский интерес. Во многом она является продолжением традиции В. С. Соловьева, Н. К. Михайловского и других выдающихся русских философов-публицистов.

Современный читатель, вероятно, найдет в статьях Г. П. Федотова немало актуальных тем и даже оснований для некоторых исторических параллелей. Особенно это относится к работе «Трагедия интеллигенции», перекликающейся в чем-то и с журнальными публикациями прошлого и начала нынешнего века, и с перестроенными дискуссиями второй половины 80-х годов. Во многом, даже в своих главных посылках, Федотов не оригинален, поскольку предлагает в каче-

стве альтернативы атеистическому социализму свой вариант — «социальное христианство», или некую модель христианского социализма, разработанную еще русским идеалистическим либерализмом начала века. Чувствуется у Федотова и «веховская закваска», которая вольно или невольно дает себя знать в общей теме «критики интеллигенции», в обвинениях интеллигенции в «беспочвенности» и т. п.

Однако в отличие от веховства-богоискательства, исторический фундамент которого едва выходил за пределы XIX в. и по существу им ограничивался, Федотов дает гораздо более широкую панораму русской истории и культуры. У него мощно звучит тема допетровской Руси, становящаяся, очевидно, главным источником его вдохновения и оптимизма. Это новое нельзя назвать какой-либо идеализацией на манер славянофильства. Федотов несколько не преуменьшает «разрушительную ярость всех исторически обоснованных процессов русской истории», состоявшихся как в петровскую, так и в допетровскую эпоху. В его постоянных реминисценциях на тему Киевской, Московской и Новгородской Руси, речь идет главным образом о том, чтобы напомнить о «точке отсчета» в историческом развитии великой культуры — о «Золотом Киеве», «гениальном древнем русском искусстве» и многих других вещах, которые свидетельствуют о том, что Русь была не «робкой ученицей Византии», а одной из наиболее развитых стран Европы вплоть до середины XIII в.

Федотов подробно рассказывает о том, как преодолевал русский народ последствия выпавших на его долю исторических испытаний, характеризует тот отпечаток, который исторический ритм преодоления технического, экономического и культурного отставания России от передовых государств Европы наложил на развитие русской духовной культуры, в том числе философской.

Описание Федотовым этого процесса средствами выразительной историософской публицистики не может, вероятно, оцениваться по самым строгим академическим меркам. Однако нельзя не оценить некоторые общие приемы, которые положены в основу его суждений. Отметим, например, свойственную Федотову любовь к историческим парадоксам. Обращаясь к сложным поворотам исторического прошлого России, он постоянно прибегает к своего рода «парадоксальной диалектике», выступающей у него как разновидность историзма, как форма исторического повествования. Излагая историю европеизации России, Федотов особенно часто прибегает к излюбленным им парадоксам. Прославляя «великолепный Киев» XI—XII вв., он тут же напоминает, что «это в конце концов греческая окраина»; ставит древнерусскую иконопись выше западноевропейского искусства средневековья и даже Возрождения, но замечает, что расцвет этой иконописи был возможен лишь на фоне «страшной немоты Древней Руси». Говорит о европеизации России как о завоевании твердыни разума, но сопоставляет это и с западническим «бесплодным и косным твержением задов». Выстроенные Федотовым ряды парадоксов не могут истолковываться односторонне — только как обоснование культурной «непохожести», уникальности России. Вместе с тем нет в них и нажима на ее отсталость, ее вторичность по отношению к Западу.

Отсюда возникает необходимость дополнительного разъяснения механизма становления и функционирования русско-западноевропей-ских культурных связей, который обозначен в общих чертах, часто в парадоксальной форме, но в полной мере не раскрыт Федотовым в силу жанровой (публицистической) специфики его статей. Следует заметить, что в самом его начале культурно-философский процесс оказывается в России как бы несколько растянутым, те тенденции, которые позволяют типологически сопоставить его с историей культуры других европейских народов, отличаются в сравнительно нечеткие формы и нередко оказываются незавершенными. Так, время освобождения русских земель от татаро-монгольского ига хронологически примерно совпадает с началом эпохи Возрождения в наиболее передовых странах Западной Европы. В культуре русского народа, пережившего в тот период экономический и духовный подъем, также начинают проявляться ренессансные мотивы, реформационные устремления, пантеистические тенденции и т. п. Однако в силу определенных исторических причин (подробно они проанализированы в трудах академика Д. С. Лихачева[1]) настоящее Возрождение как более или менее четко *фиксируемая* эпоха духовного развития на Руси не сложилось.

Это, впрочем, не означает, будто русская история (а в ее рамках и история русской философии) здесь уклонилась от того направления, в котором продвигались другие европейские народы; она также прошла через решение тех культурно-исторических задач, которые на Западе выдвинуло Возрождение, только в России процесс этот оказался бо-

[1] См., например: Лихачев Д. С. Поэтика древнерусской литературы. 3-е изд. М., 1979. Стр. 5–20.

лее длительным. К тому же он не был сконцентрирован в рамках какой-то единой исторической эпохи, общий облик которой определился бы характером этого процесса, а растянулся, захватив XVI—XVII, а отчасти даже и XVIII в. Следствием растянутости этого этапа исторического процесса стало характерное наложение друг на друга отдельных фаз развития[1], которые при другом ходе событий проходились последовательно и отделялись друг от друга относительно четкими границами. Так, например, русская философия второй половины XVII — начала XVIII вв. сложным и нередко противоречивым образом совмещает в себе черты схоластики, Ренессанса, современной ей философии Нового времени, наряду с которыми начинают проявляться мотивы Просвещения.

Форма развития, как мы видим, и здесь весьма своеобразна. Однако по содержанию движение русской философской культуры опять-таки идет через решение типологически тех же идеологических и теоретических задач, с которыми имела дело и философия других европейских народов, задач, представляющих собой всеобщие закономерные ступени прогрессивного развития философского знания.

Будет ли сохранено культурное наследие русского народа, его тысячелетние традиции, выработанные в результате интенсивного взаимодействия с другими европейскими культурами? На этот вопрос, поставленный в статье «Будет ли существовать Россия?», Федотов в общем отвечает положительно. Но это отнюдь не розовый националистический оптимизм определенной части эмиграции, по поводу которого иронизирует Федотов. Строя планы «национального возрождения» сразу за «падением большевиков», они не учитывают реальностей. Россия в их воображении — это «вымышленная страна своих грез». Они не отдают себе отчета прежде всего в том, что в случае «падения большевиков» произойдет не возрождение, а распад России.

Нельзя не признать, что такие крупные мыслители зарубежья, как Г. П. Федотов, заговорили о кризисе русского национального самосознания, оскудении духовных традиций, увлечении «американизмом», материальной стороной жизни в ущерб духовности и душевности, о необходимости восстановления разрушенных памятников старины значительно раньше, чем об этом смогли в полный голос заговорить писатели, ученые, художники Советской России. Некоторые

[1] Об этом см.: Пичик В. М. Из истории отечественной философии конца XVII начала XVIII вв. Киев, 1978. Стр. 274.

идеи, близкие Федотову, независимо от него нашли свое воплощение в жизни, другие выглядят актуальными и сейчас: превращение северных монастырей и городов в общенациональные музеи, центры всероссийского культурного паломничества, разумное освоение природных богатств, развитие старинных промыслов, изучение «живой России, ее природы, жизни ее народов, их труда, их искусства, их верований и быта». Все это большие и благородные задачи для нынешнего поколения.

Многие наблюдения и прогнозы Федотова касаются национальных процессов, протекающих сегодня в нашей стране. Тревожные националистические и сепаратистские симптомы, зафиксированные им, насильственно замалчивались у нас в течение длительного времени. Они начинают подвергаться научному анализу лишь в самое последнее время, и потому оценки шовинизма, национализма, национального индифферентизма и нигилизма, данные Федотовым представляют интерес и в настоящее время. «Национальные болезни» (термин Федотова) уходят в глубь истории и определяются не какой-то одной, а целым комплексом причин. Федотов считает, что в равной мере в них повинны и общество, и интеллигенция, и государственная власть. Распространяли же их и «эпигоны славянофильства», совершенно отошедшие от положительного содержания идей Аксаковых и Киреевских, и «правые партии, поддерживавшиеся правительством», и, конечно, самодержавная власть, занимавшаяся «бесцельной травлей малых народностей». Полицейское насилие, захваты и войны, недоступная пониманию народа международная политика царизма, создававшая России «все новых и новых врагов», — все это привело не только к обострению национальных отношений, но и породило национальный индифферентизм русского народа. Ответственность за «национальную глухоту» несет и русская интеллигенция, серьезно не занимавшаяся национальной проблематикой, поскольку сфера национального отождествлялась с казенным, официальным и «была отвратительна своей исторической связью с самодержавной властью».

В чем видятся Федотову путы гармонизации национальных процессов и каков его собственный вклад в «русскую идею»? На одно из первых мест он ставит необходимость пробуждения дремлющего до сих пор русского национального самосознания, которое должны стимулировать культура, государство и церковь. В отличие от Бердяева, Зеньковского и Вышеславцева Федотов не делает столь решитель-

ное ударение на религиозный фактор, поскольку в силу своего не только этнического, но и религиозного многообразия Россия не может быть объединена единой «религиозной идеей». Особые надежды возлагаются на область культуры, где русский народ должен, с одной стороны, брать «пример с кипучей и страстной работы малых народов, работы их интеллигенции». С другой стороны, «пусть каждый маленький народ, т. е. его интеллигенция, не только не чувствует унижения от соприкосновения с национальным сознанием русских (великоросса), но и находит у него помощь и содействие своему национально-культурному делу». Не только объединение ради серьезных культурных задач, но и укрепление «единого хозяйственного организма», воспитание национальной терпимости, необходимость «примириться с многоголосностью» — таковы призывы, направленные Федотовым к эмиграции (тоже многонациональной) и к «нашим братьям в России».

Статья П. А. Сорокина «Основные черты русской нации в двадцатом столетии» (1967) о русской нации — его последнее прижизненное исследование. Она опубликована в специальном выпуске «Анналов американской академии политических и социальных наук», озаглавленном «Национальный характер с точки зрения социальных наук». (...)

Данная предсмертная статья Сорокина впервые публикуется на русском языке[1].

Сорокин и ранее обращался к вопросу об основных чертах русской нации в XX столетии; он неоднократно отсылает читателя к своей книге «Россия и Соединенные Штаты» (1944) и многим другим работам. Его можно считать одним из пионеров философско-социологической разработки темы основных черт русской нации и русского национального характера в XX столетии. (...)

В статье Сорокина говорится о вкладе русских в развитие мировой культуры, прослеживаются связи истории русской духовной культуры с ходом исторического развития страны, ведется полемика с поверхностными и упрощенными представлениями об основных чертах русской нации, истории и культуры, многие из которых до сих пор распространены на Западе.

[1] Выдержки из статьи П. А. Сорокина «Основные черты русской нации в XX столетии» были включены в малотиражную публикацию А. Ф. Смирнова «Питирим Сорокин о русской нации» (Бюл. Науч. совета АН СССР по истории обществ. мысли. М., 1974. Вып. 3. Стр. 31–49).

Статья адресована западному читателю, слабо знакомому с Россией, ее прошлым и настоящим. Поэтому Сорокин довольно подробно освещает ключевые события драматической истории Родины, стремится вызвать к ней читательские симпатии. (...) Особое внимание уделяется в статье тому, с каким трудом преодолевал русский народ последствия выпавших на его долю исторических испытаний. Потери русских в войнах XX столетия (и, добавим, в ходе массовых репрессий) определяются Сорокиным как беспрецедентная в истории демографическая катастрофа. Многократный в истории русского народа процесс возрождения, прерывавшийся войнами и другими бурными политическими событиями, занимал исторически длительные периоды. Однако по мере укрепления экономики страны, национальной государственности и культуры ход его ускорялся. Перед лицом угрозы своему независимому существованию русскому народу пришлось титаническим трудом, напряжением всех сил добиваться такого ускорения, проходя в исторически сжатые сроки те стадии развития, на которые другим народам отводилось значительно больше времени.

Лаконично, но точно и остроумно разоблачает Сорокин расхожие мифы об «агрессивности» русских, об общей «отсталости» русской культуры и т. п. Например, ссылаясь на собранные им данные исторической статистики. Сорокин приходит к выводу, что «общий индекс всех войн России» с XII по XX столетие ничуть не больше, а скорее меньше в сравнении с большинством европейских стран. Иными словами. Россия чаще всего выступала обороняющейся стороной. И другие свои аргументы Сорокин стремится иллюстрировать конкретными, проверяемыми научными фактами. Так, если им выдвигается тезис о русских как «западной нации», то приводятся соответствующие данные из области антропологии, этнографии, географии, определяющие европейскую принадлежность русского народа.

(...) Пришло время отдать должное и тому, что дала Родине и человечеству философская мысль лучших представителей русского зарубежья.

Маслин М. А., Андреев А. Л. О русской идее. Мыслители русского зарубежья о России и ее философской культуре // О России и русской философской культуре. Философы русского послеоктябрьского зарубежья. — М.: Наука, 1990. Стр. 7–42.

И. Д. Осипов

ФИЛОСОФИЯ ЛИБЕРАЛИЗМА В РОССИИ

В развитии русской социальной философии XIX века выделяются три основных направления: радикализм, либерализм и консерватизм. Из них наименее изучен либерализм ввиду его специфической структуры и теоретической формы. Историография русского либерализма обширна, и первые отклики о либералах встречаются уже в начале XIX века. О русских «либералистах» писали Н. М. Карамзин, П. А. Вяземский, Ф. П. Лубяновский и М. М. Сперанский, понимая под ними выразителей идей личной свободы и права. Однако содержательное исследование русского либерализма началось только со второй половины XIX века, и историография русского либерализма этого периода представлена статьями и работами К. К. Арсеньева, В. В. Водовозова, А. И. Герцена, В. А. Гольцева А. Д. Градовского, Н. Я. Данилевского, Н. И. Иорданского, П. Н. Линицкого, М. М. Стасюлевича, Л. З. Слонимского, А. Н. Пыпина, Д. Н. Цертелева, К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина. В это же время выходят либеральные журналы «Московский наблюдатель», «Русский вестник», «Атеней», «Отечественные записки», «Юридический вестник», «Вестник Европы», «Русская мысль». Полемика русских либералов с народниками, консерваторами и марксистами сыграла важную роль в развитии общественной мысли России. В дореволюционной историографии отмечены такие важные признаки отечественного либерализма, как реформизм, конституционализм и легализм, выявлены классовые и социально – политические детерминанты либеральной идеологии.

Советская историография 30–50-х годов в русском либерализме и во взглядах К. Д. Кавелина, Б. Н. Чичерина не усматривала ничего другого, кроме теоретического обоснования контрреволюционных позиций русской буржуазии, ее пресмыкательства перед царизмом. В лучшем случае либерализм XIX века квалифицировался как замаскированная форма реакционных сил. Философская концепция либерализма объявлялась наиболее опасной для революционно-демократического лагеря[1]

С 60-х годов начался новый этап изучения русского либерализма. Появились интересные публикации Н. И. Бочкарева, А. А. Галактионова, В. Д. Зорькина, В. А. Китаева, Я. Я. Кожурина, В. А. Кувакина, Ш. Л. Левина, В. А. Малинина, П. Ф. Никандрова, А. И. Новикова, Н. А. Пирумовой, В. П. Федотова, И. П. Чуевой, В. П. Шкоринова, К. Ф. Щацилло. «В 60-е годы под лозунгом возврата к ленинским оценкам русского либерализма было сделано немало не только отдельными учеными, но и целыми научными коллективами…О либерализме стало возможно писать серьезно»[1], – отмечает В. Ф. Пустарнаков. Акцентирование внимания на отдельных концепциях русских либеральных мыслителей в контексте исторических и культурных реалий эпохи, содержательный анализ широкого круга идей либералов создавали научную базу для дальнейшего объективного и предметного анализа отечественного либерализма во всем многообразии его теоретических форм, расширяли проблемное поле для творческого поиска ученых.

Осмысление либерализма оказывается сложной задачей ввиду многозначности этого понятия. Еще классик отечественного «охранительного» либерализма Б. Н. Чичерин писал о бытующих в русском обществе середины XIX века псевдолиберализмах: «уличном», своевольном, неуважающем мысль, труд и талант, а также об оппозиционном, который понимает свободу лишь с отрицательной стороны. «Вся общественная жизнь для этого либерализма разбивается на два противоположных полюса, между которыми проводится непреходящая и неизменная черта»[2]. Очевидно, что такой либерализм является обыденным сознанием и не обладает философско-теоретической формой.

Либерализм является сложным культурно-философским феноменом и может быть представлен в широком и узком смыслах. В широком смысле либерализм образует сплав ценностно-нормативного, рационально-философского и политико-правового сознания европейского общества, формирующегося с античности и обретающего свою зрелую форму в Новое время. На мировоззренческом уровне либерализм выражен в духовно-религиозной интенции личной свободы, которая во многом стала ценностной основой европейской культуры. «Либерализм как бы растворен в крови западного человека»[3]. Свобода мысли, совести, действия, свобода личная и социальная являются в

[1] История философии в СССР Под. ред. В. Е. Евграфова. В 5 т. Т. 3. М., 1968. Стр. 237.

[1] Либерализм в России. М., 1996. Стр. 17.
[2] Чичерин Б. Н. Философия права. Отв. ред. И. Д. Осипов. СПб., 1998. Стр. 467.
[3] Секиринский С.С., Шелохаев В.В. Либерализм в России. Очерки истории (середина XIX – начало XX вв.). М., 1995. Стр. 3.

либерализме ценностью и идеей, условием бытия человеческого духа и социальным идеалом.

На философском уровне мировоззренческая интенция свободы находит свое рационально-метафизическое выражение в философии права и историологии. Гносеология либерализма отражает сферу практического разума, и либеральное теоретическое мышление проявилось в политэкономии (А. Смит, физиократы), этике (И. Кант), философии права (Ф. М. Вольтер, Ф. В. Шеллинг, Г. В. Гегель), политической науке (Т. Гоббс, Д. Локк, Б. Франклин, Т. Джефферсон, Ш. Л. Монтескье), философии истории (Г. Гердер, М. Кондорсе, Д. Юм). Широкое (философское) понимание либерализма включает такие его концептуальные формы, которые отражают процессы становления в Западной Европе гражданского общества, утверждения частной собственности, рыночной экономики и «среднего класса».

В узком смысле либерализм является политической идеологией буржуазного общества и ассоциируется с принципами разделения властей, конституционализмом, парламентаризмом и концепцией правового государства. «Требования либерально–демократической политической философии: свобода для всех форм проявления индивидуального и общественного мнения и зависимость власти от непосредственного изъявления воли всех членов общества»[1], – писал С. Л. Франк. Важнейшими атрибутами либерального сообщества признаются гарантированные государством субъективные и объективные права личности. С европейской либеральной культурой связана постановка в теоретической и практической форме проблемы прав человека, а также разработка принципов, которые определяют меру индивидуальной свободы, сохраняющую необходимый уровень общественного порядка. Тем самым в либерализме свобода и порядок обретают правовой (юридический) характер. «Гражданская философия Гоббса, Спинозы и Локка в полной мере может быть отнесена к «юридической» именно потому, что общество (порой прямо отождествляемое с государством) представало в ней как правовой порядок, система законодательства и форм правления, общественное состояние индивидов – как гражданско-юридическое. А сам человек в его общественных качествах – как правосубъект, гражданин, носитель прав и обязанностей»[2]. Правовое

[1] Франк С. Л. Проблема власти // Философия и жизнь. Этюды и наброски по философии культуры. СПб., 1910. Стр. 122.
[2] Очерки социальной философии. Под ред. К. С. Пигрова. СПбГУ, 1998. Стр. 23.

определение свободы и государства отличает философию либерализма как от радикальных концепций, придающих свободе неправовой смысл, так и от консервативных теорий, абсолютизирующих властный (неправовой) порядок.

Либеральная концепция правового разума исходит из принципа разумной воли, который требует от человека умения управлять своими физическими, духовными силами и своей собственностью. Правомочность личности предполагает также воспитание у нее способности к признанию аналогичных прав за другими лицами. Правовой разум – сознание нормативное, ориентированное на соблюдение закона в самом широком смысле этого слова, и отсюда его тесная связь с моральным сознанием.

Существенной особенностью правового поведения является способность к осуществлению индивидом самостоятельного выбора между разными системами ценностей, а, не только подчиняясь требованиям закона. Различение права и закона – характерный признак либерального правосознания. В либерализме критерии реализации свободы находятся в праве и государстве, там свобода опредмечивается и там рождается личность. «Личность получает действительное, примечательное значение в обществе, когда она возводится на степень лица, а лицо образуется через совокупность законных прав, обеспечивающих материальную и духовную жизнь человека… Если закон не обеспечивает возможность правильного выражения духовных способностей человека, его мыслей, веры, художественного творчества – он не существует в качестве элемента «духовной жизни» народа»[1], – писал известный русский либеральный мыслитель А. Д. Градовский. Правовой человек отличается от человека политического тем, что он связан с обществом единым правовым пространством, которое нормативно –идеально детерминирует его поведение. Эта форма регулирования общественного поведения и соответствующая ей идейно-философская концепция создана в Западной Европе в ходе длительной культурной эволюции и, как показывают исследования Л. И. Петражицкого, ориентирована на формирование глубинных психологических мотиваций индивида.

Либеральной философии права присущи антиномии, которые следуют из принципа онтологического индивидуализма. Некритическое принятие потребностей человека в качестве критерия истинности

[1] Градовский А. Д. Собр. соч. В 8 т. СПб., 1901. Т. 6. Стр. 419.

социального развития по существу противопоставляет человеческие страсти закону, а уважение к человеку как цели общественного развития онтологически не совпадает с эгоизмом потребностей индивида. Кроме того, упор на необходимость законодательного регулирования общественного порядка, выдвигает на первый план проблему оправдания самого закона. Все эти антиномии проявились на определенном этапе развития либерализма и были осмыслены в отечественной философии.

Другим философским основанием либерализма является философия истории. Понятие историологии, введенное Н. И. Кареевым, отличает, на наш взгляд, историческую концепцию либерализма от религиозной историософии, с одной стороны, и спекулятивной философии истории, с другой. Историология либерализма является эволюционным прогрессизмом и процессуальна по своей сути. Она строится на представлении о постепенной эволюции самоорганизующегося индивидуальными усилиями граждан общества. Личное самодеятельное начало в либерализме включено в абстрактные социальные связи, зависит от них и образует социальный порядок. Специфика либерального мировоззрения заключается в том, что непрерывное приближение к общественному идеалу является критерием верности социального прогресса, а все реализованное теряет свою значимость, ибо не имеет дальнейших перспектив своего существования.

Эволюционный динамизм либерального менталитета совпадает с линейной перспективой христианской философии истории и концепциями прогресса эпохи Просвещения. Согласно Н. И. Карееву: «Цель прогресса – развитие личности как очеловечивание людьми природы, объединение человечества высшей культурой и мирная кооперация народов»[1]. Исходной базой для построения либеральной историологии является категория исторического разума и понятие всеобщей истории, в рамках которой создается универсальная духовная и материальная культура человечества. Из историологии либерализма следует принцип культурно-национального универсализма, синтезирующий концепцию общечеловеческой культуры с правом каждой нацией на сохранение культурной уникальности.

Резюмируя, можно определить либерализм, как «интеллектуальную и нравственную установку на такую организацию общественной жизни, которая построена на признании политических и экономических прав индивида в пределах, ограниченных действием законов, понимаемых как обобщение естественных потребностей нормальных цивилизованных людей»[1]. Общие свойства либерального мировоззрения проявились и в русском либерализме, но со спецификой, обусловленной культурной и политической условиями его формирования и стремлением отечественных либералов разрешить антиномии европейского либерального индивидуализма. Своеобразие восприятия свободы в России заключается в «конкретном сочетании социальной правды и социальной воли у разных общественных групп и слоев»[2]. Универсальная модель европейской либеральной философии выразилась в концептуальном многообразии русского либерализма и тем самым приобрела национальную форму. Историческое своеобразие философии русского либерализма заключалось в том, что оно вырабатывалось с учетом последствий Великой французской революции 1789 г., приведшей к якобинскому террору. Как писал В. В. Леонтович: «Либерализм знает, что насильственная революционная акция чаще всего разрушает как раз наиболее ценные элементы старого строя, не затрагивая при этом первобытной сущности любой государственной власти, т. е. силы в чистом виде, а тем самым создаются предпосылки для того, чтобы государственная власть в дальнейшем проявляла себя еще более грубо, не будучи уже ограничиваема и сдерживаема вообще ничем после отпадения даже древних традиций»[3]. Поэтому на разных этапах российской истории отечественные либералы стремились рационально сформулировать законы эволюционного развития общества, пытаясь подчинить социально – политическому контролю стихийные общественные процессы. Реформизм и легализм следовали из неприятия революционного способа преобразования существующего строя.

Понимание того, что в переходный период будет необходимо сосуществование и взаимопроникновение новых и прежних социальных институтов, было присуще разным направлениям отечественного либерализма. «Российская конституция, – писал граф М. М. Сперанский, – одолжена будет своим бытием не воспаленным страстям и крайностям обстоятельств, но благодетельному вдохновению верховной власти, которая, устроив политическое бытие своего народа, может и

[1] Кареев Н.И. Основные вопросы философии истории. М., 1883. Т. 1. Стр. 399.

[1] Политология. Энциклопедический словарь. М., 1993. Стр. 154.

[2] Козловский В.В., Уткин А.И., Федотова В.Г. Модернизация: от равенства к свободе. СПбГУ, 1995. Стр. 58.

[3] Леонтович В.В. История либерализма в России (1762–1914). М., 1995. Стр. 21 –22.

иметь все способы дать ему самые правильные формы»[1]. В этой связи становится ясен и скепсис русских либералов в отношении конституционного самодержавия, ибо в конкретных российских условиях оно могло только усилить местную бюрократию.

Специфика русского либерализма заключается в особой «сборке» отечественного либерализма из внешне однотипных с европейским либерализмом ценностей и концепций. Если классический европейский либерализм выступал философско-мировоззренческой и политико-правовой антитезой феодализма, то отечественный либерализм практически все время развивался в контексте феодализма, стремясь рационально обосновать необходимость постепенной трансформации традиционного уклада жизни, конвергенции самодержавия и демократии. Западноевропейский либерализм противопоставил феодальным ценностям традиции, религиозной веры, социальной иерархии, сословно-общинного коллективизма буржуазные ценности разумного прогресса и естественного права, социального равенства и личной свободы. А российский либерализм изначально стремился к гармонии нового порядка со старым, традиционного общества с буржуазным. Суть социальной философии русского либерализма определяло ясное понимание состояния российского общества, в котором были сильны традиционные формы культуры, сохранившиеся в «бессознательных инстинктах народных масс» (Б. Н. Чичерин).

О возможности сочетания либерализма и консерватизма писали Б. Н. Чичерин, А. Д. Градовский и П. Б. Струве. За понятием консервативный либерализм (либеральный консерватизм) скрывается общая тенденция отечественного либерализма к универсализму, всесторонности. Эта же тенденция, как отмечает Г. Де-Руджеро в своей книге «История европейского либерализма» (1927), стала проявляться и в европейском либерализме, но только уже в значительной мере в XX веке. Универсальный смысл консервативного либерализма состоит в соизмерении понятия свободы и власти, веры и разума, прогресса и традиции, персонального и социального. Идея меры и синтеза противоположных «элементов»- категорий бытия преобладала в социальной онтологии и гносеологии отечественного либерализма. Для русских либералов особо значимой была проблема с одной стороны активизации индивидуальной и общественной самодеятельности, а с другой преодоления дилеммы анархической вольницы и закрепощения в русской истории. Истинная монархия М. М. Сперанского, равное общество А.П. Куницына, самодержавная республика К. Д. Кавелина, правовая монархия Б. Н. Чичерина – являют собой теоретический результат подобных стремлений русских либералов.

[1] Сперанский М.М. План государственного преобразования (Введение к Уложению государственных законов 1809 г.). М., 1905. Стр. 15.

Своеобразие социальной философии русского либерализма проявилось и в том, что отечественный либерализм, связанный с ценностями гражданского общества, личных прав и свобод выступил против крепостного права с позиции широко понятых народных интересов. В то же время русские либералы, сближаясь с социализмом (А. И. Герцен) и марксизмом (Н. И. Кареев, легальные марксизм), выступили и критиками социализма и марксизма (Б. Н. Чичерин, Н. И. Кареев, П. Б. Струве).

Можно выделить два главных этапа формирования русского либерализма: ценностно-мировоззренческий и философско-теоретический. Ценностно-мировоззренческий этап определялся эпохой Просвещения и европеизации России. Эпоха европеизации активизировала контакты русской интеллигенции с Европой, а петровские реформы усилили приток идей европейских мыслителей в Россию. В последующем Екатерина II, внесла весомый идейный и практический вклад в политику правительственного либерализма. «Либерально-правовое направление относится к наиболее светлой поре екатерининского царствования – времени составления «Наказа» и бурных законодательных дебатов 1767–1768 гг.»[1], – отмечает А. Ф. Замалеев. В философии появились мыслители, доказывающие необходимость гуманизации общественных отношений, отмены крепостного права, развития коммерции и создания среднего «чина» общества, А. Я. Поленов, Д. С. Аничков, И. А. Третьяков, Н. И. Панин, И. И. Бецкой, С. Е. Десницкий, Я. П. Козельский, Д. И. Фонвизин, Н. И. Новиков обсуждали правовые вопросы и на философско-мировоззренческом уровне подготавливали грядущие политические реформы, борьбу за права личности и «вольности народа». Широкий ценностно-мировоззренческий фон просветительства второй половины XVIIIв. способствовал последующему формированию концепций либерализма (М. М. Сперанский, западничество).

[1] Замалеев А.Ф., Осипов И.Д. Русская политология: обзор основных направлений. СПбГУ, 1994. Стр. 42.

Следует подчеркнуть, что многие философские идеи эпохи европеизации России имели свои предпосылки в XVII веке, и были обусловлены как формированием национальной культуры и государственности, так и влиянием западной образованности.

Свою оригинальную теоретическую форму ранний либерализм получил в первой половине XIX века в социальном христианстве М. М. Сперанского и западничестве С. М. Соловьева, Т. Н. Грановского, А. В. Дружинина, П. Г. Редкина, В. П. Боткина, К. Д. Кавелина и П. В. Анненкова, А. И. Герцена, В. Г. Белинского. В идейном комплексе прогрессивно-освободительного движения в России этого периода следует выделить и связанную с декабризмом философию демократического либерализма – естественно-правовые воззрения А. П. Куницына и конституционализм Н. М. Муравьева.

Философские идеи Михаила Михайловича Сперанского (1772–1839) имеют особое значение для понимания специфики отечественного либерализма, так как им впервые были теоретически обоснованы главные парадигмы русского либерализма: нравственно-правового разума, единства прогресса и традиции, веры и разума, социальной этики и личной пользы, индивидуальной свободы и государственных интересов. Философско-теоретическое творчество М. М. Сперанского идейно-культурно опосредовано религиозным просветительством XVIII века и либеральным традиционализмом XIX столетия (славянофильство, либеральный консерватизм В. С. Соловьева), прослеживается и определенная связь идей М. М. Сперанского с проблематикой религиозного либерализма в духовно-академических школах (И. Л. Янышев, М. М. Тареев), а также и с естественно-правовыми воззрениями А. П. Куницына и А. Н. Радищева.

Философия Сперанского имевшая синкретический характер, включала формы сословного мышления, опирающегося на традиционное религиозное понимание иерархического строя бытия и зарождающиеся элементы буржуазной духовной и политической культуры, основанные на рациональной критике феодально-крепостнических отношений, специфическом понимании правового разума и естественного закона. В мировоззрении философа зачастую в аллегорической форме сочетались реализм и мистицизм, социальный эволюционизм и духовный революционаризм, христианская этика эгалитаризма и неоплатоновская философия духовного иерархизма. Мир идей Платона и категорический императив Канта соединялся в философии христианского либерализма.

Важнейшие политико-правовые и этические категории: совесть, власть, закон – понимаются Сперанским в контексте общей духовно-божественной субстанции, «совершенного бытия», которое придает им онтологический статус, определяющий как ход политического преобразования, так и индивидуальное моральное действие. Реформа и просвещение нацелены прежде всего на достижение определенного духовного согласия, а тем самым и общества, с окружающим бытием. Они должны быть нравственно осмыслены, и только после этого социально оправданы. Внешнее социальное изменение, по Сперанскому, имеет опору в незыблемом, в качестве которого выступает созерцание, обладающее активностью и проявляющееся в вере, воле и познании человека. Если для европейской философии либерализма XVII –XVIII вв., бывшей теоретическим фундаментом либерального мировоззрения, характерен онтологизм познающего разума – рационализм, то для христианского либерализма Сперанского типичен онтологизм созерцания в связи с учением о бытии и человеке. Социальное христианство – понятие, используемое для определения взглядов мыслителя отражает сущность философии Сперанского.

Проблеме бытия посвящен ряд работ, статей и заметок Сперанского, написанных им в период с конца XVIII до 30-х годов XIX века. Среди них следует назвать «Бытие предсущественное, существенное, суетное, мысленное», «Бытие полное и ограниченное, союзное и отдельное», «Быть и существовать». Целостное духовно-материальное бытие имеет, согласно Сперанскому, следующую структуру:

1) Бытие предсущественное, или абсолютное, определяемое также как бытие всеобъемлющее, трансцендентальное, бытие созерцания или бытие в Боге-отце.

2) Бытие существенное – бытие в общем союзе, в любви и в сыне Божьем, которое включает три ступени – Веры, Надежды, Любви.

3) Бытие мысленное – суетное, источники которого находится в человеке.

4) Бытие явленное – отдельное, индивидуальное, источник которого находится вне человека. Этот «эгоистический» род бытия находится вне Веры, Надежды, Любви. В «суетном» бытии человек изолирован и ведет чувственный, «отрывочный» образ жизни.

Каждый уровень бытия, согласно Сперанскому, имеет свою истину, свои пределы и свойства. О двух последних уровнях бытия можно судить на основании существующего у человека сознания, а о бы-

тии существенном и предсущественном свидетельствует имеющееся у человека созерцание. «Человек не только чувствует, мыслит и желает, но и созерцает. В нем самом находится исток бытия предсущественного»[1]. Созерцание для Сперанского активно и противоположно фантазии. Оно является в каком-то смысле возвращением к идеальным основаниям познания и начинается с их осознания. Осознание человеком нравственного долга и естественного закона позволяет постепенно осуществлять переход от мира хаотического к миру стройному, где в значительной мере противостояния чувственного и умственного миров. Их согласование требует прежде всего упорядочения хаотического состояния в обществе и душе. Это согласование осуществляется самим человеком. «Человек – путь и дверь, коим мир физический приходит к одухотворению. Без него он был бы вечно осужден быть миром вещественным»[2], – писал философ.

Онтология Сперанского выходит за рамки механицизма и метафизического материализма XVIII в., объясняя естественный закон не как выражение объективно безличностного процесса эволюции природных и социальных явлений, но главным образом как проявление субъективного, личностного начала в развертывающихся перед человеком событиях. Такое бытие является событием, ибо оно дано человеку чувственно – в форме представления, а также в акте внутреннего созерцания. Естественный закон оказывается принципом духовной жизни человека, его совершенствования в направлении к абсолютному добру, которое носит всеобщий характер и «для всех добро».

Всеобщность естественного закона постигается как нравственный мир и главный закон бытия людей; естественное бытие есть нравственная жизнь. Нравственное и антропологическое измерение закона исходит из основных качеств и сил души: воли, свободы, нравов и долга, которые существуют в единстве. При этом порядок естественных законов отражает иерархию бытия, а их действие обусловлено нравственными побуждениями личности, живущей в согласии с собой и обществом. Религиозно-онтологически это согласие начинается в сотворчестве Бога и человека, их «синергийном» единстве.

Следует отметить, что само понимание Сперанским естественного закона как закона одновременно рационального и экзистенциально-морального не дуализирует бытие на духовное и материальное и не противопоставляет должное сущему, как у Канта. Движение разумных существ к Богу является, согласно Сперанскому, свободным самораскрытием сущностных сил, данных человеку в естественном законе его бытия, и «чем закон нравственный будет ближе к природе человека, тем порядок, им определяемый будет неизменнее, тем он сам будет в силе его ближе к закону естественному», – писал он.

Философско-теоретический - (пореформенный) этап развития либерализма определен созданием Б. Н. Чичериным, К. Д. Кавелиным, А. Д. Градовским, М. М. Стасюлевичем, В. А. Гольцевым ряда оригинальных работ. При этом основное содержание либеральной модели было сфокусированным вокруг проблематики философии права и историологии социального прогресса.

Классиком отечественной философии либерализма является Борис Николаевич Чичерин (1828–1904). Его философия может быть названа научной метафизикой, включающей рациональное философствование как методологию на основе которой с одной стороны преодолевались позитивистско–эмпирические теории, а с другой подвергались критике мистико-иррационалистические построения. Вера в разум способный познать сложнейшие проблемы человеческого бытия делала мыслителя одним из крупнейших представителей европейской рационалистической философии XIX – XX вв. Чичерин специально раскрывал сущность метафизического познания в ряде работ: «Мистицизм в науке» (1880), «Основания логики и метафизики» (1894), «Наука и религия», «Вопросы философии»(1904). В своем исследовании сущности субстанций Чичерин избегал односторонних: дуалистических, материалистических и идеалистических концепций, полагая, что главным в познании конечных причин метафизических оснований является строго логическое исследование. «Философия должна руководствоваться логикой, не фантазиями». Истинная метафизика, по его мнению, должна строиться на некоторых непротиворечивых положениях и начинать с главного, а именно, с определения умозрительных и опытных элементов нашего познания. Опытный элемент – все, что дается нам нашими чувствами как внешними, так и внутренними. По Чичерину связь абсолютного всеединства с конкретными вещами и явлениями возможна только в процессе рационального постижения субъектно-объектного опосредованной реальности , то есть имманентное развитие идеи предполагает с необходимостью разложение еди-

[1] Сперанский М.М. Бытие предсущественное, существенное, суетное, мысленное // Рукописный отдел Российской национальной библиотеки. Фонд 731. Ед. хр. 629.
[2] Сперанский М.М. Философия // Там же. Ед. хр. 625.

ного бытия и последующее синтез двух его сторон – отвлеченно общей и частной, поскольку таков процесс развития множества из единого. Чичерин подчеркивал, что соглашения между единым и множеством возможно лишь при выявлении телеологической, целесообразной стороны познавательной деятельности субъекта, так как познание начинается только там, где уже имеется противоположность субъекта и объекта. Лежащее за этими пределами остается в сфере бессознательного. Деятельная сила разума и заключена в рефлексии самого себя как субъекта противоположного объекту. Отдельные индивиды, осуществляя свои конкретные цели, вместе с тем реализуют и общеисторический, религиозный замысел в свободной деятельности человека. В этом состояло и кредо социальной философии Чичерина: согласие в единообразии, достигаемое собственной деятельностью людей. Он связывает понятие свободы с Абсолютом, показывая, что именно данность идеи Абсолюта и позволяет личности конкретно осознать реальность свободы и ответственности. Здесь разум является, хотя и руководящим, но единственным началом воли. Ибо последняя подчиняется ему не на основании закона необходимости, а благодаря закону свободы.

Новизна предлагаемого Чичериным понятия свободы заключается в обосновании индивидуальной свободы человека как источника, условия и цели мирового процесса развития. Факт свободного выбора человека есть факт абсолютного самоопределения воли и творческий акт разумного существа. В «Философии права» он разграничивал нравственную и правовую сферы культуры, полагая, что нравственность имеет своим началом свободную волю, а право принудительное начало. Религия исходит из принципа свободной совести и не может регулироваться государственными и правовыми нормами. Именно свобода, соединенная с христианским ее пониманием, при котором утверждается ценность личности как субстанционального разумного и духовного единства и является основой этики и философии права. «Свободен тот, кто способен стоять на собственных ногах, отдельно от других и кто затем, по собственной инициативе, а не в силу внешних для него связей соединяется с другими. И только тот в состоянии соединяться с другими, кто в состоянии отделиться от других и стоять на своих собственных ногах»[1]. В личности, подчиняющейся нравственно-разумному закону, виделась основа государства и общества. «Истинная человеческая свобода не есть свобода животного, находящегося на воле, а свобода гражданина, подчиняющегося закону», – писал он. Гражданское общество, состоящее из личностей, и государство – две стороны одной медали – исторической эволюции человечества в направлении ее высшего духовного и социального идеала, проникнутого религией Духа.

[1] Чичерин Б. Н. Мистицизм в науке. С. 176.

Завершается развитие отечественного либерализма теоретической и практической деятельностью русских либералов начала XX века, реализовавших парадигму социального либерализма. В этот период наблюдается эволюция части русской интеллигенции «от марксизма к либерализму». «Концепция либерализма обосновала и конкретизировала сущность полной свободы индивида –реализовать свои способности и возможности в условиях своеобразного соревнования и конкурентной борьбы»[1]. Из либеральных мыслителей этой поры следует назвать В. И. Вернадского, П. Н. Милюкова, П. И. Новгородцева, П. Б. Струве и С. Н. и Е. Н. Трубецких, С. Л. Франка, М. М. Ковалевского, Н. И. Кареева, Б. А. Кистяковского, В. М. Гессена, С. А. Котляревского, Л. И. Петражицкого.

Общефилософские предпосылки русского либерализма различались и включали концепцию естественного права, социальное христианство, просветительство, гегельянство, позитивизм, социализм и неокантианство, но сохранялось теоретическое и мировоззренческое единство, определяемое философией права и историологией прогресса. В этом случае необходимо особо выделить творчество научно-философское творчество Николая Ивановича Кареева (1850–1931). В ряде своих работ: «Основные вопросы философии истории» (1883), «Сущность исторического процесса и роль личности в истории» (1891), «Историология» (1915) он исследовал особенности взаимосвязи личности и общества, роль личности в истории. Особое внимание уделял раскрытию механизма исторического процесса.

В заключение можно сделать вывод о том, что конституирующим признаком либеральной социальной философии является мера, удерживающая свободный человеческий дух в общественных рамках и культурных формах, выявляющих самоценность и значимость нравственно-правовой и культурно-цивилизационной сферы социальной жизни, личных политических и гражданских прав. Синкретизм религиозной и рационалистической философии привел к созданию ориги-

[1] Новиков А. И. История русской философии. X–XX вв. СПб., 1998. Стр. 269.

нальных концепций христианского либерализма, а синтез основной парадигмы либерализма равенства и свободы с методологией научного идеализма обусловил появление ряда концепций социального либерализма.

Культурно-цивилизационные условия, в которых развивался отечественный либерализм, обусловили синтез в рамках социальной философии русского либерализма рациональной аргументации либерально-демократических идей с духовными феноменами традиционной и религиозной культуры, а индивидуализма и легализма философии естественного права с соборно-коллективистским сознанием.

Философия русского либерализма в своей критике действительности исходила из принципа справедливости, выступая по существу «правовым протестантизмом». В отличие от Западной Европы, где в XIX столетии в значительной мере нравственная апология власти и права прерывается, в России усилиями либеральных ученых разрабатывается государственная и хозяйственная этика, моральная философия народно-правового капитализма.

Важнейшими в отечественном либерализме были парадигмы единства человека и гражданина, внутреннего преображения и внешнего созидания. Развиваемая А. Смитом, Т. Гоббсом, Д. Локком и И. Кантом традиция западного либерализма, стремившаяся удержать антиномию частного человека и гражданина, для русских либералов была неприемлема и находила свое религиозно-нравственное, рационально-философское и политическое разрешение в концепции нравственно-правовой личности, живущей в условиях правовой монархии, в которой реализованы идеалы единства «правды и выгоды» (К. Д. Кавелин), свободы и власти (Б. Н. Чичерин), личного, национального и государственного начал социальной жизни (П. Б. Струве).

Философия русского либерализма теоретически реализовала принцип универсализма. Социальное христианство М. М. Сперанского, демократический либерализм Т. Н. Грановского и А. П. Куницына, «консервативный либерализм» Б. Н. Чичерина и К. Д. Кавелина, свободный универсализм П. И. Новгородцева, либеральный консерватизм В. С. Соловьева, соборный либерализм (свободный универсализм) С. Л. Франка и Е. Н. Трубецкого, сингулярный универсализм П. Б. Струве, правовой солидаризм М. М. Ковалевского и Б. А. Кистяковского, социокультурный либерализм Н. И. Кареева, развивались на основе методологического синтеза либерализма и консерватизма (социального универсализма). Разрешая ряд антиномий европейской социальной философии: равенства и свободы, традиции и прогресса, личности и гражданина, нормы и ценности русский либерализм выявил универсальную (либерально-консервативную), нормативно-ценностную тенденцию социальной философии XX века.

Отечественными либералами, как правило, отвергались принципы негарантированности человеческого бытия и невмешательства государства в социально-экономическую политику. Напротив, в отечественном либерализме было философски обосновано и практически отстаивалось положение о необходимости государственных гарантий в реализации права человека на достойное человеческое существование (К. Д. Кавелин, В. С. Соловьев, Н. И. Кареев, П. И. Новгородцев, Е. Н. Трубецкой, С. Л. Франк, М. М. Ковалевский).

Либерализм в России в значительной мере был этатистским, и в этом проявилась его «охранительная» сущность. В то же время либеральные ученые, теоретически утверждая принципы правового государство, серьезное внимание уделяли и критике «административного произвола» (К. Д. Кавелин).

История русского либерализма показала определенную закономерность: сумма идей последовательно сменялась от концепций естественного права, общественного договора и социального христианства в конце XVIII – начале XIX века к формулированию теоретических положений философии консервативного (универсального) либерализма в пореформенный период и «возрождению» философии естественного права в начале XX столетия.

В идеологии русского либерализма, во многом инициированной процессами модернизации российской экономики, обращалось серьезное внимание на проблему активизации личной самодеятельности, «личных польз» (М. М. Сперанский), развития «личной годности» (П. Б. Струве) и борьбе с естественной пассивностью человеческой натуры (Б. Н. Чичерин). Философия хозяйства отечественного либерализма выразила идею единства «собственности и государства». В данном случае логика частного присвоения была реализована в контексте политической и социальной логики.

В русском либерализме проявился феномен «опережающего мышления», который обусловил определенное несоответствие социальной философии либерализма конкретным социокультурным реалиям России начала XX века. Драма русского либерализма заключа-

лась в отсутствии широкой социальной базы для реализации либеральных идей. «Русские либералы в целом так и остались утопистами – мечтателями, пытавшимися переустроить Россию мирным, парламентским путем»[1].

Тем не менее, русские либералы внесли существенный научный вклад в процессы демократизации, гуманизации и просвещения российского общества. Отечественные либеральные мыслители разрабатывали «гражданскую философию», ими были сформулированы кардинальные проблемы культурного взаимодействия России и Запада.

Осипов И. Д. Философия либерализма в России.

П. А. Сапронов

ЗАПАДНОЕВРОПЕЙСКАЯ МЫСЛЬ И РУССКАЯ ФИЛОСОФИЯ

Ввиду промежуточности, недовершенности и неопределенности феномена русской религиозно-философской мысли ее отношение к западной философии никогда не было отношением части и целого. В еще меньшей степени было бы уместно говорить о наличии и сосуществовании двух традиций и целостностей, именуемых русская и западная философия. Строго говоря, никакой, кроме западной, философии не существовало и не существует. Западная философия и философия как таковая – это одно и то же. Поэтому соотнесенность и связь нашей религиозно-философской мысли с западной философией только и может быть охарактеризована как соотнесенность и связь некоторого квазифилософского или внефилософского образования и собственно философии. Понятно, что она носит почти целиком односторонний характер. Русская религиозно-философская мысль теснейшим образом связана с западной философией, тогда как последняя к русской мысли практически совсем невосприимчива. Некоторые исключения здесь ничуть не колеблют общего правила. При этом связь, хочется сказать привязанность, русской религиозно-философской мысли и западной философии исходно двойственна, едва ли не антиномична. Равно она является и притяжением, и отталкиванием. Но это не своего рода «любовь-ненависть», «приятие-неприятие». В нашем случае точнее будет утверждение о первенствовании неприятия и отталкивания русской мысли от западной философии, но в самом этом неприятии и отталкивании русская мысль как раз и обнаруживает всю меру своей огромной зависимости от антагониста. Зависимость, которая выражалась в невозможности для русской мысли идти каким-либо иным путем, кроме переиначивания достигнутого западной философией, перестановки акцентов, выведения дополнительных следствий из сделанных утверждений, главным же образом, создания нового, уже не собственно философского контекста для западных текстов.

[1] Шелохаев В. В. Либеральная модель переустройства России. М., 1996. Стр. 262.

Вообще говоря, перед русской религиозно-философской мыслью, ввиду того что она заявляла себя в качестве философии, открывалась только одна перспектива – продолжить философскую работу Запада, создавая в то же время собственную национальную философскую традицию. Поскольку же русская мысль исходно поспешила противопоставить себя Западу, ей оставалось попытаться опереться на нечто иное, чем западная философия, или же начать себя заново, с чистого листа, как начинали когда-то философию греки. Каждый из этих ходов был бы, по крайней мере, последовательным осуществлением сделанной заявки. В действительности русская мысль была далека от всякой последовательности. В лице Киреевского и Хомякова она декларировала свою опору на святоотеческое наследие, никак не проясняя, каким образом русская религиозно-философская мысль может выстроить себя на основе богословской традиции, говоря современным языком, переведет богословский ряд в философский. Со святоотеческим наследием и вообще православной богословской традицией дело не пошло дальше деклараций. Что же касается попытки начать себя заново, то она в какой-то степени состоялась. Правда, приобретя характер, очень далекий от греческого первообраза. Русская религиозно-философская мысль увидела свою самобытную задачу в том, чтобы переформулировать уже сделанное западной философией. За ней признавалось формальное достоинство, мертвую же саму по себе форму русские мыслители и собирались животворить своим русско-православным духом. Главный упрек, который делался теми же Киреевским и Хомяковым, позднее же Соловьевым, в адрес западной философии, состоял в констатации ее абстрактности (отвлеченности), в том, что она односторонне схватывает сущее, выдавая свою частичную истину за целое. К началу XX века обвинять западную философию в ее оторванности от жизни стало делом привычным, чуть ли не непременно обяза-

тельным. Сами же обвинения оставляют впечатление если и не прямо заклинаний, то чего-то близкого к фольклору по своей навязчивой однообразности. Если отнестись к ним всерьез и попытаться обнаружить их настоящую логику и смысл, то искать то и другое менее всего нужно в прямых высказываниях и аргументах русских мыслителей. Эти аргументы, как правило, поверхностны, заимствованы в своей основе у той же западной философии и к тому же впрямую не касаются сути дела. Так или иначе их подлинный смысл состоит в том, что они выражают внефилософскую позицию русской мысли в отношении к философии, ее неготовность, нежелание и неспособность встать на философскую позицию. Сама русская мысль такую свою неготовность и неспособность не сознавала, отчего ее счеты с западной философией ставили ее в ложное положение обвинителя, выражающего свои недоумения и выносящего приговоры, но так и не разобравшегося в сути происходящего. Примеров сказанному можно было бы привести множество. Один из них тем более показателен, что выражает позицию в отношении западной философии Ф. А. Степуна, мыслителя, который принадлежал к западническому крылу русской религиозно-философской мысли. К тем, кто считал необходимым сделать ей прививку западной научной строгости, последовательности и методизма. Для Степуна неприемлема была позиция вольного мыслителя, не признающего никаких правил философской игры, так распространенная в России. Но вот перед нами строки из мемуаров этого западника, в которых он никак не оценивает западную философию, не осмысляет ее, а просто непосредственно реагирует на встречу с ней, точнее, на живой контакт с одним из ее видных представителей:

«В семинаре Виндельбанда шла оживленная дискуссия о свободе воли. Виндельбанд разъяснял свою, в основе кантовскую точку зрения, согласно которой признание за человеком свободной воли с научной точки зрения невозможно, а с нравственной – необходимо. Вполне понимая эту методологическую мысль, я все же настойчиво допрашивал Виндельбанда, какая же точка зрения, научная или этическая, соответствует высшей истине... Когда спор с таким искусным диалектиком и опытным педагогом, каким был Виндельбанд, окончательно загнал меня в тупик, я, набравшись храбрости, в упор спросил его: как, по его мнению, думает Сам Господь Бог; будучи высшим единством в мире, Он ведь не может иметь трех разных ответов на один и тот же вопрос. Мой задор, как помнится, заинтересовал и обрадовал Виндельбанда. Но его ответ искренне огорчил меня. Ласково улыбнувшись своею умно-проницательной улыбкой, он ответил, что на мой вопрос у него, конечно, есть свой ответ, но это уже его «частная метафизика» (Privat-metaphysik), его личная вера, не могущая быть предметом семинарских занятий. Я почувствовал, что меня со всех сторон окружает проволочное заграждение колючих методологий и что прорыв в сферу нужных мне ответов невозможен».

Хотел он этого или нет, но Степун обрисовал нам ситуацию Симплициссимуса, Кандида или первобытного дикаря, того человека вообще, человека в его первозданности, чей образ так любило Просвещение. Он, этот человек, задает прямые вопросы и требует на них таких же прямых и окончательных ответов. Но у человека культуры – Виндельбанда – их нет. Все его ответы условны и относительны. У них свои рамки, за пределами которых они недействительны. Это обстоятельство и неприемлемо для русского «дикаря» Степуна. Самоограничение философа он воспринимает наподобие пребывания за колючей проволокой, куда добром никто не пойдет. В самоограничении, оно же дисциплина ума, которую Кант называл культурой, и которая вовсе не противоречит свободе, здесь все дело. Для Степуна, во всяком случае, в период ученичества в Гейдельберге, смысл существования философии состоял в том, чтобы «прорываться в сферу нужных ответов». В данном случае ему нужно было услышать ответ на вопрос: свободна ли воля? Но готов он был только к виндельбандовскому «да или нет», разумеется, обставленному исчерпывающей и неотразимо убедительной аргументацией. Между тем, действительно неотразимая (не отраженная Степуном) аргументация Виндельбанда привела его к утверждению о том, что воля и свободна, и не свободна. Такова позиция философа Канта и следующего за ним кантианца, каковым был Виндельбанд. Казалось бы, единственно возможным ходом со стороны не приемлющего кантианскую позицию двух истин Степуна была бы попытка дать ответ на вопрос о свободе воли с другой философской позиции. Не обязательно созданной собственными усилиями, а, скажем, в качестве спинозиста или гегельянца. Важно только, чтобы свобода воли рассматривалась как философская реальность. Совершенно не сознавая этого, Степун условие философской дискуссии не выдерживает. Он переводит разговор с Виндельбандом в другую, не философскую плоскость.

Задавая Виндельбанду вопрос о том, что, по его мнению, о свободе воли «думает Сам Господь Бог», Степун адресует его тому, кто

имеет право на ответ уже не в качестве философа, а богослова. Это богословие занимается тем, что Бог «думает» о Самом Себе и о мире. Но вовсе не в тщетной и безумной претензии проникнуть человеческим умом в замыслы Божии. Богословие исходит из того, что Бог Сам открыл Себя человеку. Его Откровение и дает возможность богословию говорить о том, что «думает Сам Господь Бог». Но говорить в сознании всей ограниченности человеческого разума вместить в себе даже впрямую обращенные к нему слова Бога. Поэтому знание Божественных «дум» для богослова одновременно есть и незнание. С вопросом о свободе воли, в частности, дело обстоит именно таким образом. Богослову очень просто найти в Св. Писании прямые указания и на присутствие в человеке свободной воли, и на то, что это воля раба. Однако свобода или рабствование – это человеческие формулировки, мера постижимости человеком того, как «думает Сам Господь Бог». Здесь она так мелка и ничтожна, что укладывается в антиномическую формулировку, которую необходимо принимать, сознавая сверхразумность для человека «разумного» в Боге.

Богословский ход, как видим, далеко не совпадает с кантианским. Если Кант и его последователи исходят из различения теоретического (чистого) и практического разума, оба полагая человеческими и отсюда делая вывод о свободе и вместе с тем несвободе воли, то для богослова ключевым является разделение разума на человеческий и Божественный. В принципе, можно было бы показать, что кантовский практический разум – это некоторое пресуществление и замещение Божественного разума, точнее, попытка сконструировать его по человеческим меркам и тем навести мосты между кантианской и богословской позициями. Однако подобная попытка ничего не сказала бы гейдельбергскому студенту Степуну или убедила бы его в том, что и богословие неспособно дать «нужные ему ответы». Они должны быть полными и исчерпывающими. Непонятно только, где их искать. Почтенный профессор Виндельбанд отнес их к «частной метафизике» и «личной вере» и отказался публиковать на философском семинаре. По-своему он был очень последователен. Как протестант выделки конца XIX века Виндельбанд не мог апеллировать к доктрине лютеранской Церкви. Она не давала однозначно определенного ответа на вопрос о свободе воли в качестве своего догмата. Главное же состояло в том, что философ Виндельбанд на философском семинаре признавал возможность исключительно философских вопросов и ответов. Его же «частная метафизика» и «личная вера», по самому своему характеру приватности и личностности, должны были оставаться внутренней жизнью души, в крайнем случае, задушевного разговора с самым близким человеком. Другого места в культуре, к которой принадлежал Виндельбанд, у них не было. Этого и не мог понять «искренне огорченный» студент из России, не догадываясь, куда он толкал своим вопросом на семинаре почитаемого им профессора. Толкал же он его к выходу в реальность, подобную нашей религиозно-философской мысли. Только в ней не моргнув глазом можно рассуждать о том, что знает один Господь Бог, и, наоборот, укорять в ограниченности и отвлеченности философию – по существу же, за ее верность самой себе, своим принципам и задачам.

Если уж стремившийся к философичности русской мысли Степун на склоне дней не находит слов для обозначения дистанции по отношению к философскому варварству своей юности, если он так мало восприимчив к собственно философскому в философии, то что тогда говорить о «чистопородных» русских мыслителях. У них нечувствительность к непременно обязательному в философии, к тому, что философия не только открывает горизонты мысли, но и налагает на нее обязательные ограничения, могла принимать прямо-таки грандиозные масштабы. Сошлемся на пример одного только Н. А. Бердяева, мыслителя, даже по русским меркам философствовавшего предельно открыто и вполне чуждого какой бы то ни было философской аскезы. Именно в этой открытости Бердяев видел коренное отличие между русской мыслью и западной философией, о чем у него есть знаменательные строки:

«И вот к какому заключению я пришел о различии между русским отношением к обсуждению вопросов и западноевропейским, особенно французским, – пишет Бердяев в «Самопознании». – Западные культурные люди рассматривают каждую проблему прежде всего в ее отражениях в культуре и истории, то есть уже во вторичном. В поставленной проблеме не трепещет жизнь, нет творческого огня в отношении к ней. Было такое впечатление, что существует лишь мир человеческой мысли о каких-либо предметах, лишь психология чужих переживаний... Русские же мыслят иначе. Говорю о характерно русском мышлении. Русские рассматривают проблему по существу, а не в культурном отражении. Я по крайней мере всегда говорил о первичном, а не о вторичном, не об отраженном, говорил как стоящий перед

загадкой мира, перед самой жизнью; говорил экзистенциально, как субъект существования».

Характеристику Бердяевым современной ему западной мысли легко принять и согласиться с ней уже потому, что в ней выражены общие места критики Западом собственной культуры. К 40-м годам XX века о декадансе и закате Европы на Западе не говорил только ленивый. О пользе же, а главным образом о вреде истории для жизни Ф. Ницше заговорил еще в 70-х годах XIX века. Выпадают из расхожей для Запада критики культуры слова Бердяева только одним – противопоставлением западной и русской мысли. Последней, по Бердяеву, не коснулся западный декаданс. И с этим в какой-то мере можно было бы согласиться, если бы только чужую нужду Бердяев не выдавал за свою добродетель. Ведь свою критику и неприятие западной мысли он очень облегчил себе тем, что не усмотрел никакого достоинства в ее «отраженности» и «вторичности». Какие-то дополнительные, ранее не осуществлявшиеся возможности за ними стоят. А вот бердяевское утверждение русской и собственной «первичности», «существенности» и «жизненности» – это явная иллюзия и не лишенное грустного комизма самопревознесение. Если Степун только задавал западной философии неуместные вопросы, не знал, как ступить в ее храме, и выражал свое недоумение по поводу не оправдавшихся надежд на философию, то Бердяев великолепно уверен в себе. Вопросов он уже не задает и как будто готов не моргнув глазом ответить, как, по его мнению, «думает Сам Господь Бог». Таких ответов русский мыслитель действительно давал множество на протяжении своего творческого пути. Но проистекали они не из сознания какой-то своей особой причастности Богу и Божественному. Бердяев всего-навсего ощущал себя «стоящим перед загадкой мира, перед самой жизнью» и считал себя вправе разгадывать любые загадки, которые преподносила ему жизнь. У него и намека нет на подозрение о том, что западная «вторичность», «отраженность», «безжизненность» базируется еще и на каком-то недоступном Бердяеву такте, нежелании говорить вещи необязательные, по-настоящему не подкрепленные внутренними ресурсами и зависающими в пустоте. Там, где не рождаются новые, свои собственные смыслы, там можно, конечно, все заболтать. В том, что на этот счет наш русский мыслитель не без греха, легко убедиться, открыв любую его книгу. В каждой из них непомерное количество общих мест, прямых повторов, не говоря уже о легковесных суждениях и выводах. С бердяевской манерой мыслить действительно трудно перед чем-либо остановиться в нерешительности, не попробовать своих сил в решении задачи. Другое дело, что решение Бердяева, как правило, не будет ни философским, ни богословским, ни научным. Его смело можно относить к числу мнений и точек зрения Бердяева, ни к чему не обязывающих ни философа, ни богослова, ни ученого. Философ вправе счесть написанное Бердяевым «частной метафизикой», богослов – «личной верой», ученый – рассуждениями дилетанта. Во всяком случае, как мыслитель он стоит на позиции, прямо противоположной той, которую Виндельбанд высказал в разговоре со Степуном. Бердяев всю свою творческую жизнь как раз публиковал мысли такого рода, которые германский философ отказался сообщить своему ученику из России. Поэтому он был «частным метафизиком» и богословом «личной веры», то есть не философом и не богословом в их подлинном смысле.

Сам Бердяев охотно относил себя к экзистенциалистам, а свою философию – к экзистенциальной. С этим можно было бы согласиться с учетом двух моментов. Во-первых, того, что экзистенциализм представляет собой явление кризиса и даже самоизживания философии. Второй же момент состоит в том, что Бердяев близок к экзистенциализму лишь постольку, поскольку русская мысль, которую он представлял, так и не стала философией. Кризис и разложение здесь встретились с философской незавершенностью и несостоятельностью. В отношении Бердяева трудно удержаться от давно заезженного сравнения: наряду с Шестовым он, как и мольеровский Журден, поздно узнавший, что говорит прозой, только на Западе, в эмиграции, пришел к заключению о своей принадлежности к экзистенциализму. В этом ему помогли его западные коллеги по философскому поприщу. И, надо сказать, их уверения, так же как собственное впечатление о близости к экзистенциализму, Бердяев принял слишком всерьез. В чем-то, пускай даже существенном, близкими могут быть и в корне различные реальности. В самом деле, экзистенциализм, если его начинать с Кьеркегора, был реакцией на классическую философию в точке ее высшего развития. Сам Кьеркегор со всей возможной остротой и определенностью противопоставил себя как «частного философа» философу как таковому Гегелю. Но в этом своем противостоянии он был еще и блестящим выучеником Гегеля. Его владение спекулятивным методом учителя виртуозно. Однако применяет Кьеркегор гегелевскую техни-

ку мышления таким образом, что она работает в качестве совершенно чуждой Гегелю экзистенциальной диалектики. Ничего подобного кьеркегоровскому отношению к философской классике у Бердяева мы не найдем. Сам он любил ссылаться на то влияние, которое оказала на него германская философия, и прежде всего Кант. В части, касающейся Канта, эти его заявления производят странное впечатление. Если бы не они, говорить о воздействии немецкого философа на Бердяева было бы невозможно. Что же касается других германских мыслителей, то их влияние состоит в заимствовании Бердяевым конкретных тем, понятий, образов, мыслительных ходов. Это не воздействие одних философов на другого философа, а скорее адаптация и ассимиляция чужих фрагментов в произведениях, находящихся за пределами философии. То, что их автор относил себя к экзистенциальным философам, было недоразумением, которое сразу становится явным, стоит обратиться к его трактовке экзистенциальной философии.

В том же «Самопознании» Бердяев заявляет о себе: «Я совсем не школьный, я вольный мыслитель». Из контекста его книги трудно понять, какой смысл он вкладывал в противопоставление «школьных и вольных» мыслителей. Однако сказал по поводу себя Бердяев достаточно точно в одном отношении: никакой философской школы он не проходил, ни к какой школе не принадлежал. Поэтому перед Бердяевым и не могло стоять задачи преодоления в себе и вовне школьной философии. Он просто шел своим путем, который и предпочитал именовать экзистенциальной философией. Вот как он определяет ее существо: «Экзистенциальная философия прежде всего определяется экзистенциальностью самого познающего субъекта. Философ экзистенциального типа не объективирует в процессе познания, не противополагает объект субъекту. Его философия есть экспрессивность самого субъекта, погруженного в тайну существования. Невозможно экзистенциальное познание объекта... Нужно противополагать трансцендентное как истинный выход из субъективной замкнутости объективации, которая не есть подлинный выход».

Как это очень часто бывает у Бердяева, его высказывание легко поддается сокращению подобных (слов и смыслов). Частично оно уже произведено за счет купюры в цитате. Продолжив эту процедуру, сказанное Бердяевым можно свести к таким словам: экзистенциальная философия предполагает экзистенциальность субъекта познания, состоящую в его экспрессивности, которая одновременно есть трансцендирование. Окончательно же завершенная процедура сокращения подобных приводит к совсем уже краткому определению экзистенциальной философии: она есть экспрессивность субъекта, совпадающего с его трансцендированием. Почему экспрессивность, по Бердяеву, непременно трансцендирует или хотя бы способна к трансцендированию – внятного ответа на этот вопрос у него не найти. Зато можно встретить утверждения наподобие следующих: «Самое же существенное в себе, т.е. первичное бытие [экзистенцию], можно познавать лишь фантазией, символом, мифом... Понятие есть всегда «о чем-то», а не «что-то», в понятии нет существования». Сопоставив две цитаты, остается заключить, что для Бердяева экзистенциальная философия ничего собственно философского в себе не несет. Она тождественна самовыражению человека как таковому. В этом самовыражении ему нужно заглянуть в себя поглубже, прислушаться к себе повнимательней и, главное, не свести увиденное и услышанное к объективации, то есть к понятию. От такого нежелательного результата может предохранить «экспрессия» экзистенции в фантазии, символе, мифе. В тех реальностях, которые к философии прямого отношения не имеют, а если и имеют, то прежде всего как те реальности, которые философия обязана в себе преодолевать, достигая тем своей философичности.

Как бы ни относиться к бердяевскому «экзистенциализму», очевидно, что он совсем не западный. В чем не откажешь его западным представителям, так это в философской изощренности. Конечно, она самопротиворечива, так как работает на подрыв исходных и неизбывных для философии (поскольку она готова таковой оставаться) допущений и предпосылок. Среди них такая, например, предпосылка, как нетождественность субъекта философствования и человека во всей полноте его жизненного опыта и жизненных перспектив. Традиционно философия исходила из того, что в ней совершается восхождение философа, преодолевающего в себе слишком и только человеческое. Это считалось условием обретения философом причастности к божественной мудрости. Экзистенциализм в корне переиначивает, казалось бы, единственно возможную для философа предпосылку за счет его самообращенности. Теперь философ стремится не к восхождению в направлении божественной мудрости, а к нисхождению в самого себя как в человека. Вся полнота человеческого существования считается им вожделенной целью, которая должна быть обретена в философском познании. В философии человеку должен раскрыться сам человек

и уже в нем и через него – весь мир и даже Бог, если его реальность о чем-нибудь говорит философу-экзистенциалисту. Не наша задача - понять, в чем экзистенциалистская философия разрушает самые основания философии как таковой. Для нас в настоящем случае важно то, что экзистенциализм в лице своих ведущих представителей стремится быть пускай и не классическим, но философствованием. Хайдеггеровское «Бытие и время» или сартровское «Бытие и ничто» выстроены если и не на философски отточенных предпосылках, то во всяком случае как философские конструкции, включающие в себя тщательно разработанный понятийный каркас. Философы-экзистенциалисты – кто угодно, только не «вольные мыслители». При всем своем пафосе экзистенциальности они, конечно, не «говорили как субъекты существования», что Бердяев с такой легкостью приписывает себе. Как могли, экзистенциалисты пробивались к тому, что для них было существованием, пробивались философскими средствами, которые как предназначенные для поисков «сущности, а не существования» по ходу дела более или менее удачно трансформировались. В результате же их удачи или провалы равно оставались гарантированными от какого-то подобия той характеристики, которую получил «говорящий о первичном, а не о вторичном, не отраженном, говорящий как субъект существования» Бердяев от своего гениального и, кроме всего прочего, философски образованного современника А. Белого. Приведем из этой характеристики несколько выразительных фрагментов:

«...он казался не столько творцом мировоззрения, сколько исправнейшим регулятором ряда воззрений, им стягиваемых в один узел...; был он скорее начальник узловой, важной станции мирового сознанья; воззренья Бердяева – станция, через которую лупят весь день поезда, подъезжающие с различных путей; разбирая идеи Бердяева, трудно порой отыскать в них Бердяева: это вот – Ницше, то – Баадер, то – Шеллинг, то – Штейнер, а это – ну, разумеется, Соловьев, перекрещенный с Ницше.

...виденья нашептывают Бердяеву непререкаемые откровения субординации и порядка; и он, исполняя веленья, призывает жандармов; жандармы Бердяева – догматы, появившиеся не от логики вовсе, от воли Бердяева: строить вот эдак вот...

Его догматы – это всего лишь маневры и тактика: «Быть по сему, до ... отмены ближайшим приказом...». Точность ухваченного А. Белым в Бердяеве, кажется, абсолютна. Точнее уже не скажешь. И если уж что-то вызывает неприятие в тексте А. Белого – так это беспощадность его приговора. Он безупречно справедлив и только. В справедливость же без милосердия как-то до конца не верится. Она отдает нигилизмом, пусть это и будет нигилизм типа «пускай погибнет мир, но торжествует справедливость». У А. Белого, правда, на наших глазах безвозвратно гибнет не мир, а всего лишь Бердяев, да и то не как человек, а в качестве философа. И все же «милосердие» А. Белого, глядишь, что-то в бердяевской мысли спасло и приветило бы не без пользы для философии. Видимо, на большее Бердяев рассчитывать был бы не вправе. Его до странности уверенные в себе и многообещающие заявки на статут своего творчества не просто совершенно не подкрепляются их осуществлением. Реально творчество Бердяева оказывается вопиюще и вызывающе «вторичным» и «отраженным». Причем эти его вторичность и отраженность ничего общего не имеют с такой неприемлемой для русского мыслителя вторичностью и отраженностью западных мыслителей. Скажем, Бердяев не приемлет того, что «когда на одной из декад в Pontigny была поставлена проблема одиночества, то рассматривалось одиночество у Петрарки, у Руссо, у Ницше». Бердяеву подавай прямой, от каждого из участников семинара исходящий разговор об одиночестве как таковом без всяких исторических взглядов и преломлений. У него и подозрения не возникает, насколько трудна и обязывающа речь со своего голоса даже по такому частному вопросу, как одиночество. Конечно, свое мнение здесь высказать не так уж трудно. Но ведь обмен мнениями об одиночестве как светский разговор или непритязательная болтовня – это одно, а философское размышление о нем – совсем другое. И если ты не чувствуешь в себе сил к подлинно философскому творчеству, к здесь и теперь, на семинаре, совершающемуся прорыву мысли в область неведомого и в то же время не готов заболтать тему, сделать ее достоянием мнений, тогда остается «вторичность» и «отраженность». Она, по крайней мере, философски не бесполезна и корректна. Ничего этого Бердяев знать не желает. Он всегда готов заговорить о насущном со своего голоса. Вот только очень уж вероятно, что бердяевская «вторичность» и «отраженность» состояла в прискорбном неразличении и смешении своих слов об одиночестве со сказанным Петраркой, Руссо или Ницше. Вполне в духе Бердяева было бы, к примеру, сославшись на точку зрения одного из них, незаметно продолжить его мысль, так что станет не вполне ясно, о чьей позиции здесь идет речь. Или, дру-

гой пример, Бердяев мог бы излагать свою позицию со всем своим обычным пылом и утвердительностью и все же повторять продуманное не им. Экзистенциальными размышления Бердяева сделала бы «экспрессивность самого субъекта». И нужды нет, что экспрессией станет усвоение чужой мысли, растворение ее в себе до интимной, задушевной близости. В этом, может быть, и не было бы ничего страшного и философски непозволительного, если бы не бердяевские претензии на «трансцендирование», если бы впечатлительный читатель Бердяев не выдавал затронувшее его за прорыв в миры иные. При таком характерно русском понимании философии и философствования легко было браться за любые фундаментальные темы и проблемы. Достаточно говорить прямо и от всей души. Не надо обременять себя постижением по возможности всего контекста рассматриваемого вопроса. Достаточно с ходу вмешаться в длящееся веками обсуждение и предложить свои мнения, идеи, убеждения.

Учтем при этом, что Бердяев представлял собой третье поколение русской мысли, и все-таки у него еще сохранялись такие странные иллюзии по поводу философии, неотличимость мнений и убеждений от собственно философских знаний. Тем более они были свойственны начальным попыткам философствования на русской почве. Приходится признавать, что уверенность в разрешимости с налета коренных философских вопросов и, соответственно, готовность «первично», а «не вторично, не отраженно» говорить о самом для философии главном – едва ли не родовая черта русской религиозно-философской мысли. Бердяев здесь вовсе не исключение. С попытки сказать свое новое, всеобъемлющее и окончательное философское слово начинал молодой В. Соловьев. Уже славянофилы, еще только проектировавшие отечественное, не заимствованное любомудрие, выступили с претензией на преодоление западной философии. И если И. В. Киреевский ограничивался философскими проектами общего характера, говорил о необходимости и возможности новых философских начал, то другой классик славянофильства – А. С. Хомяков, пускай кратко и конспективно, попытался наметить некоторые общие ходы, преодолевавшие западную философию. В этих ходах явно, хотя и на иной манер, чем у Бердяева, просматривается неготовность русского ума взяться за настоящую философскую работу, найти в философии свое, подобающее место, вместо того чтобы пытаться подвергнуть коренной ревизии итоги философского развития Запада.

На первый взгляд, в своих философских поползновениях Хомяков выступал в ряду критиков рационализма и прежде всего его олицетворения в середине XIX века – Гегеля. Обратившись к основным пунктам его критики, можно выделить такое, например, утверждение Хомякова по поводу смыслового ядра гегелевской доктрины:

«Сущее должно быть совершенно отстранено. Само понятие в своей полнейшей отвлеченности должно было все возродить из собственных недр. Рационализм или логическая рассудочность должна была найти себе конечный венец и божественное освещение в новом создании целого мира».

Очевидным образом в приведенном фрагменте Хомяков демонстрирует полную неприемлемость для него гегелевского представления о сущем, то есть о том, что находится в центре внимания философии, из чего все исходит и куда все возвращается. Отождествление сущего с понятием, по Хомякову, невозможно, так как понятие – это некоторое отвлечение от реальности. Оно всегда в той или иной степени отвлеченное. Гегель же берет его в «полнейшей отвлеченности». Таков ход мысли Хомякова. Он вполне понятен и приемлем с позиций всем доступного здравого смысла, для которого понятие всегда есть понятие о чем-то внепонятийном. Последнее же обладает первореальностью по отношению к понятию. Добро первичней понятия добра, красота – понятия красоты и т.д. Возражать на подобные утверждения как будто не приходится. Но лишь в пределах житейского здравого смыла. Стоит же выйти за его пределы в сторону философии – и сразу же приходится отвечать на вопрос о том, как трактовать сущее, если понятие не самосуще, а всегда есть понятие о чем-то? Можно, например, отнестись к сущему как нерасчлененному единству и самотождественности, находящимся за пределами производного от него многообразия. Но тогда возникает вековечная философская проблема перехода от субстанциального единства к многообразию, о необходимости существования чего-либо иного помимо сущего и т. п. Когда понятие является всего лишь понятием о чем-то, решить эти вопросы не так-то просто. Непросто даже всего-навсего понять, откуда вообще берется понятие и почему оно необходимо проистекает из сущего. Так что гегелевский ход отождествления последнего с понятием как минимум имеет свое оправдание и свою логику. По крайней мере теперь становится проще и убедительней продемонстрировать: переход от бытия к мышлению, от единства само-

тождественности к некоторой расчлененности – это не прыжок смысла, не какое-то произвольное допущение. Если сущее (бытие) и есть мышление, если первое и есть второе в своей точечной неразвернутости, то сущее предстает перед нами во всем богатстве его определений. Другое дело, что определенность сущего, содержащего в себе все богатства смыслов, само по себе не содержит логики перехода от него к эмпирически данной реальности.

Этот момент вполне сознается Хомяковым, когда он характеризует соотнесенность сущего с производным от него миром: «Вечное, самовозрождающееся творение из недр отвлеченного понятия, не имеющего в себе никакой сущности, самосильный переход из возможности во всю разнообразную и разумную существенность мира». Да, конечно, мир самодвижущегося понятия – это мир возможного, в том смысле, что так его можно помыслить логически последовательно. Но почему логически последовательное существует не только как мысль, остается неясным. Неясным для Хомякова, но не для Гегеля, не изнутри его системы. В ней-то по существу никакого «самосильного перехода» и нет, прежде всего потому, что никакой равнобытийствующей наряду с понятием реальности не существует. Ведь понятие – это вовсе не понятие чего-то реального, оно и есть самоё реальность. У Гегеля не понятие прикреплено к реальности, а реальность, точнее, то, что здравый смысл принимает за нее, – к понятию. Все внепонятийное только по видимости таково или же лишено в себе всякой существенности. Последнее менее всего бытийствует вне и помимо понятия, его бытие мнимо, иллюзорно, случайно. Приняв во внимание эти достаточно очевидные моменты гегелевского учения, необходимым становится рассмотрение вопроса не столько о «переходе нагой возможности во всю разнообразную и разумную существенность мира», сколько об иррациональном остатке внепонятийной реальности. «Нагая возможность» никуда не переходит, так как понятие, по Гегелю, – это не возможность, а первобытие. А вот «разнообразная и разумная существенность мира» действительно является возможностью. В качестве эмпирической реальности, содержащей в себе внепонятийный момент, она могла бы быть такой или иной. Эта реальность вариабельна, и не вполне понятно, зачем существует такая вариабельность. Можно еще понять, что понятие как «для себя бытие» полагает себя во вне в качестве «в себе бытия», становится внешним самому себе. Но почему его овнешненность не жестко однозначна, неясно. Вводя момент случайности, Гегель, по существу, другими только словами, заводит речь о несуществующем (на онтологическом уровне) и непознаваемом (на гносеологическом уровне). Ведь введение случайного и случайности есть указание на нечто лишенное самобытия, то есть на несуществующее, а значит, никак не входящее в реальный познавательный процесс и тем непознаваемое. Поскольку это именно так, то гегелевская универсальная система обнаруживает в себе смысловые пустоты, подлежащие выявлению и интерпретации. Хомяков оставляет их без внимания именно потому, что отказывается от имманентного рассмотрения гегелевских построений, предпочитая взгляд на них извне, с другой позиции. Вопрос, правда, состоит в том, насколько эта его позиция философична.

Справедливости ради нужно сказать, что она целиком не сводится к здравому смыслу. Какое-то движение по философскому пути у Хомякова происходит. Не ограничиваясь констатацией того, что понятие есть понятие чего-то, он, с одной стороны, предполагает понимающего (субъекта понятия – понимания), с другой – пытается сформулировать свое представление о сущем. Удерживаясь на позиции христианина, Хомякову необходимо было бы сосредоточить свое внимание на субъекте понятия – понимании. Чтобы выйти по этому пункту за пределы здравого смысла, нужно отдавать себе отчет в самом существенном – оно состоит не просто в том, что понимание невозможно представить себе вне понимающего. Гегель показал – это еще как возможно. Все дело здесь в трактовке субъекта понимания как личности. Личность же – это понимание и вне его невозможна. Но в то же время, она не есть одна только понимаемость, понимание как тождество того, кто понимает, с тем, что понимается. В личности непременно сохраняется некоторая несводимость к понимаемому ею, открытость к новым возможностям понимания. У Гегеля эти возможности исчерпаемы, ввиду того что субъект понимания вначале целиком, без остатка полагает себя вовне и затем так же целиком и без остатка устанавливает тождество с самим собой. Внешнее становится внутренним, предметное обнаруживается в качестве самого субъекта, который и является единственной реальностью, и в то же время не может быть признан личностью. Прежде всего потому, что личность – это по определению реальность, не опредмечиваемая целиком, не выразимая в предметности и не обретающая себя в ней. Она бесконечна и в опредмечивании, и в распредмечивании. Эту ее бесконечность очень легко свести к ир-

рациональности и непостижимости, к таинственной бездонности для самоё себя и для других. Реализация подобной возможности, между тем, так же не способна схватить и удержать в личности собственно личностное, как и ее сведение к всецело опредмечивающемуся и возвращающемуся к себе субъекту. Выход здесь открывается только в случае если помыслить личность в ее соотнесенности с реальностью общения, причем общения довершенного и подлинного, которое есть любовь.

Личность и любовь, по существу, – это взаимно друг друга определяющие понятия. Таким образом, что, помыслив личность, необходимо помыслить и способ ее существования, проявленность, динамику, соотнесенность с другими личностями. Точно так же и наоборот, размышления о любви не могут не обратить нас к ее «субъекту», тому, кто любит. В том все и дело, что «субъект» потому и есть личность, что любит, потому любит, что есть личность. Между ними нет никакого зазора, ни личности вне любви, ни любви вне личности. Любит же личность в полноте и довершенности только другую личность. И обязательным моментом этой любви должна быть встречная любовь того, кто любим. Представить себе безответную любовь можно, но лишь как ее срыв, недовершенность открытости и возможности ответа. В любви личности открываются друг другу, становятся взаимопроницаемыми и понятными. Проще простого сказать: «А где это вы встречали целиком понятных друг другу любящих?». Или: «А не будет ли следствием полного взаимопонимания скука, а затем и взаимное отчуждение?». Такого рода мудрость к пониманию в любви неприменима, потому что она внутренне незавершима и неисчерпаема и вместе с тем не предполагает какой-то иррациональной бездонности любящих личностей. Любовь-понимание – это постижение того, что открывают в себе другому любящие. В любви присутствует и полная готовность открыть себя любящему, и такая же готовность принять открытое им. Это движение незавершимо ввиду того, что любящим каждый раз есть что предложить друг другу. Но «извлекают» они «предлагаемое» вовсе не из какой-то там иррациональной бездны своего внутреннего мира, уже потому, что «извлекаемое» предназначено любящему, благословляется им и благословляет его. Всякая возможность бездны бессознательного блокируется заранее. Не оставляется никакой перспективы для ее проявления. Если же «бездна» каждой личности в любви не имеет никакой возможности, даже самой ничтожной, стать действительностью, то она и никакая не возможность, ее просто нет. Есть только личность, которая в любви бесконечно понимает себя и другого, себя в другом и для другого, так же как и другого в себе и для него. О личности можно сказать, что она состоит в понимании и понятности. Вся личность есть и понимание, и понятность и в то же время, в отличие от гегелевского абсолютного субъекта, к пониманию и понятности не сводится. Возможность понимания и понятности непрерывно становится действительностью, но не растворяется действительностью без остатка. Пожалуй, можно рискнуть на такую заведомо неточную формулировку: сама личность – это возможность, любовь же – действительность возможного. Причем полностью возможность неисчерпаема, не как чистая потенция, а именно для перехода в действительность, как «подходящий» для нее «материал».

Понятно, что когда идет речь о личности и любви в их безусловном смысле, то они могут быть выражены одним словом, соединяющим исходно нераздельное, и слово это – «Бог». Православному христианину Хомякову не нужно было объяснять, что «Бог есть любовь». Но вот какие строки можно прочитать в одной из его посвященных философии статей: «Из всемирных законов волящего разума или разумеющей воли, ибо таково определение самого духа, первым, высшим, совершеннейшим является закон любви. Следовательно, согласие с ним по преимуществу может укрепить и расширить наше мысленное зрение, и ему должны мы покорять, и по его стопам настраивать упорное неустройство наших умственных сил». В этих строках традиционная христианская формула и в то же время глубочайшая основа всего вероучения сводится до пустой формальности. У Хомякова дух, то есть Бог, определяется прежде всего как разумеющая воля и только затем Ему усваивается любовь. Слишком поздно, потому что от разумеющей воли, если ее признать за самое существо Бога, прямого пути к любви нет. Бог есть любовь только тогда, когда мы признаем Его Отцом, Сыном и Духом. Только триипостасное понимание Бога так тесно связано с любовью, чтобы можно было сказать: Бог есть любовь. Она связывает и оставляет самими собой Отца, Сына и Духа и совсем не непременно обязательна для разумеющей воли или волящего разума. К последнему же Хомяков приходит в своей попытке критического преодоления гегелевского понимания абсолюта. Для него понятие не самосуще, не тождественно абсолюту, а есть реальность, прикреп-

ленная к своему носителю – субъекту. Поскольку же таковым не может быть оно самоё, то Хомяков выбирает в качестве субъекта нечто по возможности радикально непонятийное, то есть волю. Выбор в пользу воли никак не задействует философски христианский опыт Хомякова, исходную реальность Бога как личности, а значит, и любви он как будто не замечает. И платит за это тем, что его критика Гегеля сразу же сворачивает на проторенную западной философией колею.

Слишком очевидно, что всякая попытка указать на абсолютно сущее, минуя личность, открывает перед любым философом очень ограниченный набор возможностей. Оно предстает у него как таковое, вне всякой определенности в качестве чистой самотождественности, сводится к разумному началу или, наконец, мыслится в качестве воли. Разум и воля образуют откровенно выраженные противоположности в трактовке сущего. Но это такие противоположности, которые взаимно предполагают друг друга, содержатся одна в другой. Скажем, гегелевский панлогизм и панрационализм отводят воле место в сфере объективного духа. На уровне воли дух еще не пришел к себе и воспринимает собственные объективации как нечто внешнее. Воли сталкиваются между собой, не подозревая того, что вершат одно и то же разумное дело, выступают моментами движения разума к самому себе. Приблизительно в таком смысле проговаривает Гегель тему воли. Однако в подспуде его системы содержится и другое. Не только производность воли от разума, ее роль момента в его движении, но и исходность первой и производность второго. По Гегелю, разум существует в качестве реальности в себе бытия и для себя бытия. Как в себе бытие он еще не осуществился, не стал полнотой бытия. Однако приблизительно с таким же основанием, с каким Гегель говорит о бытии в себе и бытии для себя разума, можно говорить о первом как воле, втором же как разуме. Если первоначально разум действует бессознательно, как не сознающее себя влечение к конечной цели, если исходно он полагает себя как объект по отношению к субъекту и не узнает себя в объекте, то почему бы не обозначить такое в себе бытие разума в качестве воли, а собственно разум не вывести из нее, сделав его проясненной волей.

Ничто не мешает нам пойти и прямо противоположным путем, положив как сущее волю. Тогда последовательно развернутая тема воли неизбежно приведет нас к представлению и в конечном счете и к разуму. Эти представления и разум могут как угодно умаляться, сводиться к эпифеноменам, с тем чтобы как можно больший простор субстанциальности оставить за волей, и все-таки совсем без них разворачивание темы воли в качестве сущего обойтись не в состоянии. По-своему понимание неразрывной связи и взаимоопределяемости воли и разума присутствует и у Хомякова. Но вывод, который он делает из своего понимания, обескураживающе прост и ясен. Хомяков предлагает понимать сущее как разумеющую волю или волящий разум. Это кому как удобней. Главное же состоит в том, что их ни в коем случае не следует отрывать друг от друга: указал на волю – не забудь и разум, так же как и наоборот. Удобство здесь несомненное, да вот только воспользоваться им вправе кто угодно, только не философ. Ему-то в его поисках сущего вменяется в обязанность постигать сущее как некоторое единство, возводить к нему всякую реальность и выводить ее из сущего. Если так, то философу все-таки придется ответить на вопрос о возможности и непременной обязательности, которого Хомяков как будто и не подозревает, на вопрос о том, что же все-таки первично в волящем разуме – воля или разум? Если же они равноценны, то тем самым не могут не указывать на нечто третье. Как, например, у Спинозы на это третье указывали мышление и протяженность. Но у него они и были не чем иным, как атрибутами субстанции. Какой-то аналог ее по признаваемым философией правилам игры должно было бы искать и Хомякову. Его разум вполне допустимо отождествить со спинозовским мышлением. Совсем иное дело воля. С протяженностью у нее ничего общего. Поэтому никакого подобия субстанции на горизонте хомяковской мысли не вырисовывается. Спиноза потому, в частности, вправе был обозначить свое сущее как субстанцию, что она у него имеет два таких различных и даже противоположных атрибута. Сущее, производящее из себя такие противоположности, вполне правомерно трактовать, во-первых, обладающим бесчисленным количеством других непостижимых для человека атрибутов и, во-вторых, открывающемся человеку в таких смутных и чуждых ему характеристиках, как единство сущности и существования или natura naturans в отличие от natura naturata. Эти характеристики прежде всего отделяют и отдаляют субстанцию от человеческого и только потом делают ее постижимой человеком. Постижима же она, по сути, от обратного, от недоступного и противоположного человеческому бытию.

Хомяковские разум и воля, если уж их возводить к чему-то третьему, возводимы к тому, кто разумеет и волит. Наш опыт легко под-

сказывает нам: разумеет и волит никакая не субстанция, а личность. Поскольку же речь идет о сущем, то для Хомякова открывался путь к осмыслению разума и воли не только в их внешнем, формальном, чисто словесном сочетании. Настоящий их источник – в абсолютной личности или в Боге. Конечно, если бы Хомяков сделал шаг в сторону такой трактовки сущего, ему пришлось бы идти не проторенным его предшественниками путем. Более того, перед ним сразу же встал бы вопрос о том, можно ли вообще выстраивать философию не просто на предпосылке сущего личностного абсолюта, но и как философию личностного абсолюта. Ведь то, что Бог – личность, открыл он сам. Никакая философия к этому положению не приходила и от него не отталкивалась. Из него исходит богословие. Но богословствовать о Боге как личности – это одно, философствовать же – совсем другое. Все-таки богословие исходно предполагает, что Бог открывает себя людям и вместе с тем Его Откровение сверхразумно. Сверхразумен прежде всего личностный характер Бога. Сверхразумна и человеческая личность, в той мере, в какой она есть образ и подобие Божие. Личность открывается личности в любви. Это справедливо применительно и к внутрибожественной жизни, и к отношениям Бога и человека, и к отношениям между людьми. Любовь, конечно, несет в себе познание и понимание, но именно как любовь. Философия же, будучи любовью к мудрости, тем самым вмещает ее в мудрость, познание и понимание. Так что тема личности для философии действительно насквозь проблематична. Проблематична настолько, что ставит философа в пограничную ситуацию, заставляет его ощутить предел возможностей философских размышлений. Только у этого предела для Хомякова мог по-настоящему встать вопрос «о необходимости и возможности новых начал для философии». Его он не ощутил, тем не привнеся в свою критику Гегеля как воплощения западного рационализма ничего существенно нового, сделав свои критические разборы западной философии философски необязательными, а намечаемые позитивные выходы – ученически непритязательными и наивными.

Это обстоятельство, правда, ничуть не помешало следующему поколению представителей русской религиозно-философской мысли, прежде всего в лице В. Соловьева, как ни в чем не бывало повторить критические и позитивные ходы Хомякова в осмыслении западной философии. «Критика западной философии» – магистерская диссертация, с таким шумным успехом защищенная Соловьевым в Московском университете, вся выстроена на основных положениях хомяковских статей. С Хомяковым Соловьева объединяет самое главное – так же, как и у предшественника, весь критический анализ систем новоевропейской философии разрешается им в поверхностном и мнимом синтезе отвлеченных начал через введение очередного фантома, который теперь именуется конкретно всеединым и всеобъемлющим духом. По существу же представляет собой все ту же разумеющую (представляющую) волю или волящий (представляющий) разум. Причем философская невменяемость Соловьева далеко оставляет позади себя Хомякова. Уже по одному тому, что он решается на ни на чем решительно не основанный вывод о том, что «необходимые результаты западного философского развития утверждают в форме рационального познания те самые истины, которые в форме веры и духовного созерцания утверждались великими теологическими учениями Востока». В соответствии с этим выводом остается заключить о предельной близости Э. фон Гартмана к Василию Великому, Максиму Исповеднику или Григорию Паламе. Заключить лишь на основании того, что воля и представление (идея), по Гартману, соединены нераздельно или же есть «всеединый дух», который Соловьевым никак не отличается от Пресвятой Троицы восточных Отцов Церкви. После такого усвоения западной философии остается развести руками и еще раз констатировать всю инородность русской религиозно-философской мысли по отношению к своему оппоненту и учителю. Настоящего оппонирования у нее не получилось, результаты же ученичества приводили к появлению квазифилософских образований, как правило, ничем, кроме терминологии, с западной философией не связанных.

Ситуация существенно менялась в тех случаях, когда русские мыслители обращались к западной философии как ее собственные представители, не устанавливая нарочитой дистанции по отношению к ней. Подобное происходило не часто, но результаты такого нашего «западничества» несомненно могут быть записаны в актив нашей религиозно-философской мысли. Достаточно вспомнить в этой связи, скажем, фундаментальные исследования князя С. И. Трубецкого «Учение о Логосе в его истории» и И. А. Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». И Трубецкой и Ильин написали не собственно философские работы, а посвятили их истории мысли. Но менее всего они были простыми перелагателями чужих доктрин в духе образца описательных историко-философских сочине-

ний «История новой философии» К. Фишера. Сочинения Трубецкого и Ильина созданы на грани исторического и собственно философского (теоретического) исследования. Они одновременно вводят нас в курс истории мысли и в какой-то, пускай очень скромной, мере осуществляют ее движение из прошлого в будущее. Похоже, что пограничность работ Трубецкого и Ильина соприсутствие в них осмысления исторического материала и собственной философской позиции, ее выявление и прояснение через обращение к чужому творчеству - это золотая середина, которую обрела русская религиозно-философская мысль. На границе между теорией (метафизикой, гносеологией, этикой и т.д.) и историей она обнаружила свою способность успешно избегать тщеты тотальных потуг как в отрицании западной философии, так и в построении своего, еще не виданного любомудрия.

Особенно нужно отметить то обстоятельство, что работы Трубецкого и Ильина стали не только серьезными и глубокими философскими исследованиями, но и созданы в пределах русской религиозно-философской мысли. Конечно, они находятся в стороне от ее основного русла, где сполна присутствуют публицистичность, мифологизация и религиозные искания вне религии. Но, с другой стороны, именно Трубецкой и Ильин продемонстрировали, что промежуточность русской мысли, ее неготовность стать богословием или философией и в то же время тяготение к религии могут иметь позитивные выходы. Не то чтобы в этой промежуточности было нечто позитивное самоё по себе. Скорее, в нашем случае действовала логика «нет худа без добра». «Добро» же состояло в исходной неготовности русских мыслителей отделять философию от религии, размышлять о сущем иначе, чем о Боге, хотя бы на мгновение забывая о том, что сущее и есть философское именование Бога. Причем именование заведомо неадекватное, ущербное и требующее обращения к сверхсущему, то есть к Богу.

У Трубецкого эта основная интенция русской религиозно-философской мысли выразилась в выборе достаточно непривычного и неожиданного предмета исторического исследования. То, что им стал Логос, сразу же вывело работу автора за рамки предметной области одной только философии. О Логосе говорили не только философия, но и богословие, поэтому учение о нем невозможно объединить только под философской или богословской рубрикой. Вместе с тем, обращенность к Логосу философию и богословие объединяет. Оказывается, что его постижение правомерно и философскими, и богословскими средствами. Более того, философские размышления над Логосом предуготовляли христианское богословие, сделали возможным последнее не только как откровенное, но и как научное знание. Прежде всего благодаря теме Логоса античная философия разрешилась в христианское богословие. В нем встретились философские умозрения и религиозный опыт. Такой подход к теме Логоса именно можно отнести к одной из двух линий в осмыслении соотношения античной культуры и христианства, к линии «Афины и Иерусалим», а не «Афины или Иерусалим». Но в нашем случае важен не сам по себе выбор Трубецкого в пользу «и-и», а его сосредоточенность на Логосе. Причем на Логосе в целом. Ведь Трубецкой, по существу, делает его стержнем всего... нельзя даже сказать историко-философского процесса или процесса развития богословского знания. В том и дело, что Логос такого рода – предмет, который не может хотя бы подспудно не формировать по мере его осмысления какого-то подобия «логосологии» или «логосоведения». Так или иначе, за ним стоит процесс богопознания. Но богопознания, которое, будучи едино в своей основе, все же осуществлялось исторически на двух различных уровнях: философском и богословском.

Принять со всей серьезностью и интеллектуальной ответственностью позицию Трубецкого при разработке темы Логоса означало бы отнестись к истории западной мысли как движению единого смысла. Ни о какой рядоположенности философского и богословского движения в соответствии с его позицией не могло быть и речи. Это одно и то же движение при всем различии и даже противоположности его выраженности. По существу, русская религиозно-философская мысль и при своем возникновении, и в дальнейших своих шагах исходила именно из единства философского и богословского Логоса, но единство она с неизменным упорством превращала в нерасчлененность. Начиная философское размышление о Логосе, она тут же непосредственно переходила к богословскому, так же как и наоборот. Самое же худшее состояло в том, что к Логосу русская мысль слишком часто относила и нелогосное, а значит, мифологизировала по его поводу. Опыт Трубецкого тем и знаменателен, что он, будучи младшим современником, другом и до некоторой степени учеником самого влиятельного русского мифологизатора в отношении Логоса В. Соловьева, отказался от мифологических привнесений в разработку своей темы. Скромно и ненавязчиво Трубецкой делал такое дело, результаты которого значи-

мы далеко не только для выявления характера русского ума и строя русской души, как это имеет место в случае с Соловьевым.

Сказанное о книге Трубецкого с равным основанием может быть отнесено к исследованию Ильина «Философия Гегеля как учение о конкретности Бога и человека». Его название у незнакомого с книгой читателя создает впечатление о том, что она посвящена вполне определенному аспекту учения великого германского философа. На самом же деле в книге речь идет о философии Гегеля в целом, заглавие же ее выражает подход Ильина к Гегелю, то, как он интерпретирует гегелевскую систему. Интерпретация же Ильиным этой системы исходит из неразрывности у Гегеля философских и религиозных исканий. Из того, что в философии Гегель стремился обрести Бога, а вовсе не удовлетворял какой-то там отвлеченный от основных жизненных устремлений философский интерес. В такой своей установке Ильин явным образом вступает в противоречие с традиционным для русской религиозно-философской мысли взглядом на гегелевскую систему как на апофеоз именно рационализма, рассудочности и отвлеченности. Он как бы реабилитирует Гегеля, включая проблематику его философии в круг близких русской мысли проблем. В результате же позитивное рассмотрение гегелевской системы становится вполне уместным с позиций длительное время противопоставлявшей себя этой системе традиции.

Самое примечательное здесь состоит в том, что Ильин не отвергает в чистом виде то отношение к Гегелю, которое так выразительно формулировал В. Г. Белинский в своих знаменитых строках из письма В. П. Боткину. Гегелевская философия неприемлема для Белинского прежде всего по пункту содержащегося в ней разрешения всех коллизий индивидуально-человеческого существования. Противопоставляя свою позицию гегелевской, русский мыслитель восклицал: «Я не хочу счастья и даром, если не буду спокоен за судьбу каждого из моих братьев. Говорят, что дисгармония есть условие гармонии; может быть, это очень выгодно и усладительно для меломанов, но уж, конечно, не для тех, кому суждено выразить своею участью идею дисгармонии». Против такого изъявления гуманистического благородства прекрасной души возражать невозможно и бессмысленно, что тут возразишь. Но, разделяя негодование Белинского, любуясь его великолепным пафосом, легко упустить одну деталь: свои счеты с Гегелем Белинский сводит в высшей степени некорректно. Слишком легко и поспешно он относит Гегеля к числу «меломанов». Можно подумать, что Гегель не создатель философской системы, а творец мира, ответственный за все, в нем происходящее, и находящийся вне его воздействия. Белинский преждевременно умер от чахотки. В расцвете сил от холеры умирает Гегель. Так что по части «гармонии» и «дисгармонии» они находились в равных условиях. Только почему-то один из них упорно создавал философскую конструкцию, в которой пытался найти высший смысл во всем, происходящем в мире, другой же некоторое время жил этим смыслом, а потом с негодованием его отверг. Отверг так, как будто Гегель обязался удовлетворить искания Белинским смысла и в результате обманул его. Но ведь германский философ, как и его русский ученик и оппонент, только человек и вправе сказать ему по поводу своей «гармонии»: «Сделал как мог, кто может, пусть сделает лучше». У него было на это полное право потому, что Белинский своим «философским» негодованием самым простодушным образом подменял настоящую философскую аргументацию, которая должна была бы состоять в собственных построениях Белинского. Таких построений с его стороны не последовало, ничего хотя бы отдаленно сопоставимого с ним не предложила и русская мысль в целом. Белинский поднял бунт против Гегеля. Он не был совсем «бессмысленным и беспощадным». Но когда Белинский говорит о себе в том же письме к Боткину: «Для меня думать и чувствовать, понимать и страдать – одно и то же», то за такой «цельностью духа» не может не стоять полная неразборчивость протеста и неприятия, которые свойственны именно бунту. Бунт по определению не может быть правым, свои права и правду он неизбежно отменяет самим характером своих действий. В случае с Белинским они вывели его право и правду за пределы философского обсуждения.

На свой лад ситуация «бунта» против Гегеля повторялась у многих русских мыслителей. Что же касается Ильина, то своеобразие его позиции в том, что он своей книгой как бы отвечает на негодующий протест Белинского. Ильин вполне разделяет неприятие Белинским гегелевской «гармонии». Не случайно последняя глава «Философии Гегеля» называется «Кризис теодицеи». Да, Ильин признает неудачу попытки германского философа со всей последовательностью выстроить свою систему, развернув и конкретизировав ее исходные предпосылки. Но и какая разница в позициях двух русских мыслителей! Наконец-то один из них взял на себя труд подойти к философии Гегеля изнутри. Как пишет сам Ильин в предисловии к своей книге о Гегеле:

«Понять чужое учение не значит вложить свое содержание в чужие слова, но значит обрести то самое содержание, которое испытывал изучаемый мыслитель. Для этого необходима, прежде всего, готовность временно и условно отказаться от «собственного», устойчивого и негибкого словоразумения, или, вернее, как бы отложить его в сторону». Конечно, к моменту написания его работы эти слова Ильина в общеевропейском контексте не звучали такой уж новостью. Но для русской религиозно-философской мысли они были актуальны и к тому же не остались благопожеланием предисловия, не имеющим прямого отношения к конкретным разборам гегелевской философии.

Эти работы наглядно демонстрируют то, к чему был глух Белинский и другие русские мыслители. «Кризис теодицеи» у Гегеля – это неудача, не отменяющая грандиозности и величия созданной Гегелем системы. И сам этот процесс рассматривается Ильиным вовсе не в духе Белинского или, скажем, вторящих ему Бердяева и Шестова. Они были заняты исключительно «вершками» гегелевской философии. Обращались к ее конечным выводам и результатам. «Корешки», то есть собственно философская работа Гегеля, Белинского, Бердяева и Шестова как будто вовсе не касалась. В отличие от них Ильин занялся преимущественно «корешками». Поэтому для него впрямую проблемы «гармонии» как соотнесенности конкретного, вот этого индивида и мирового целого и стоящего за ним Бога в их человеческой трактовке не стоят. Подводя философские же итоги рассмотрения философии Гегеля, Ильин вскрывает в ней такое имманентное, а не навязываемое философии ее безответственными критиками противоречие: «утверждение эмпирического, чувственного мира единичных и конечных вещей и состояний есть отрицание Бога; и наоборот: сказать «Бог есть бытие» значит исповедовать, что конкретный - эмпирический мир не имеет бытия ибо Божественная субстанция логического смысла не может иметь рядом с собою самобытного и самозаконного «иного».

В самом деле, любое философское рассмотрение гегелевской системы, сколько-нибудь считающееся с его мыслью, не может не констатировать, что в этой системе Гегелю не удалось последовательно и тотально реализовать принцип панлогизма, логическое только по видимости везде и всюду торжествует свою победу. Но разве из того, что гегелевский Бог и гегелевский мир взаимно друг друга исключают, следует какое-то философское самодовольство Гегеля? Его замкнутость в своих рационализме и панлогизме, совершенно не считающихся с живой жизнью. Как раз напротив, панлогизм Гегеля и был его философской борьбой за живую жизнь. За то, чтобы она раскрылась как мир смыслов, движущихся к своему пределу и вершине. И если подлинного раскрытия смыслов не произошло, то эта неудача стоит несравненно дороже многих философских удач. И не пламенное обличение Гегеля в натянутости выстроенной им «гармонии» тут уместно, а осмысление того, почему монизм, пантеизм и панлогизм гегелевской системы не преодолевают разрыва между Богом и миром, почему субстанциальность не пронизывает собой все существующее? Ильин убедительно и с блеском демонстрирует, что гегелевская система именно потому, что всю полноту реальности отдает Богу, сталкивается с неподатливостью и непроницаемой инаковостью мира для Бога. Гегель как бы в избытке благочестия стремился возвеличить божественную реальность, но в результате пришел к ее бессилию в обожении внебожественного. Завершает свою книгу о Гегеле Ильин такими словами: «Сущность Божия превышает пути и судьбы Субстанции в мире». За ними стоит мысль о том, что Бога нужно искать на иных путях, чем монизм, пантеизм и панлогизм. Но очень характерно при этом, что у Ильина и намека нет на необходимость свернуть с философского пути. Его книга проникнута осознанием величия совершенного Гегелем дела именно как богопознания. Ильин обнаруживает всю свою близость и родство с русской религиозной мыслью в том, что противоречия и тупики гегелевской мысли он видит в невозможности для Гегеля разрешить проблему хотя и философскую, но и религиозную одновременно. Ведь для него это однопорядковые вещи: колебания Гегеля между логическим и телеологическим пониманием разумности (то есть разумностью, сознающей себя и бессознательно идущей к цели) и тем, что «путь Божий, искажающий сущность Божества, заложен и предусмотрен в той самой сущности, которую он искажает».

Короче говоря, противоречие в гегелевской трактовке понятия ставит под вопрос божественность Бога, а значит, философская неудача Гегеля есть одновременно религиозная катастрофа.

Вслед за Ильиным вглядываясь в ходы гегелевской мысли, просто недопустимо срываться в ту скорую на приговоры и прискорбно поверхностную критику Гегеля, которая изобильно представлена в русской религиозно-философской мысли и которая при этом вовсе не

чужда ни монизму, ни пантеизму. До панлогизма она не дотягивает прежде всего ввиду хронического недостатка в ней строгости и последовательности мысли. Зато, с другой стороны, русская мысль оказалась внутренне близка к тому позитиву, на котором останавливается взбунтовавшийся против Гегеля Белинский. От гегелевской «гармонии», так мало чувствительной к индивидуально-человеческому, он резко отпрянул в сторону не имеющих постоянной философской перспективы антропологизма и социологизма.

«Во мне развилась какая-то дикая, бешеная, фанатическая любовь к свободе и независимости человеческой личности, которая возможна только при обществе, основанном на праве и доблести», – писал Белинский опять-таки в том же письме к Боткину. Вполне в духе эпохи он пытался преодолеть противоречивость и не удовлетворяющие его моменты гегелевской системы с нефилософских позиций, в то время как Белинский оставлял нереализованным другой возможный ход на собственно философской почве. Он состоял в обращении к такой близкой и больной для Белинского теме личности, но только не в антропологическом и социальном, а в метафизическом измерении. Это измерение предполагает понимание личности прежде всего как абсолютной и только потом человеческой реальности. Тогда гегелевские монизм, пантеизм и панлогизм со всей их гегелевской безличностностью можно было бы поставить под вопрос без всякого бунта и страстного отрицания. Но для этого недостаточно изжить в себе увлечение Гегелем. Такое изживание оставило Белинского философски беспомощным. А вот работа, проделанная Ильиным по осмыслению гегелевской системы, как раз и подводит самого автора и читателя к той грани, за которой открываются перспективы иные, чем монизм, пантеизм и панлогизм. Перспективы, с ними не сопоставимые и в то же время связанные с опытом их преодоления. Сам Ильин в своей «Философии Гегеля» никаких ходов, преодолевающих гегелевскую систему, не формулирует. Но он и не оставляет сомнения в том, что гегелевская система исчерпала заложенные в ней возможности. И если у философии они еще остаются, то вовсе не за счет подновления монизма, пантеизма и панлогизма. Противопоставить же им можно только перосоналистическое понимание абсолюта. В этом случае философия сталкивается с реальностью Бога как Пресвятой Троицы. Понятно, что сама по себе Она не философская реальность и не предмет для философских построений. И все же философия способна по-новому определиться в ситуации, когда она со всей вменяемостью и ответственностью считается с внефилософской реальностью. Как смысловой предел реальность Бога определяет философии ее собственное поле деятельности.

Сапронов П. А. Журнал «Начало» Института богословия и философии. Восьмой выпуск, СПб., 2000. Стр. 3–20.

В. С. Соловьев

...Приглашая вас к свободному занятию философией, я хочу, прежде всего, ответить на один вопрос, который может возникнуть по этому поводу. Вопрос этот легко было бы и устранить, как слишком наивный и могущий идти только со стороны людей, совершенно незнакомых с философией. Но так как я главным образом и имею в виду людей, с философией еще незнакомых, а только приступающих к ней, то и не могу так пренебрежительно отнестись к этому наивному вопросу, а считаю лучшим ответить на него.

Философия существует в человечестве более двух с половиной тысячелетий. Спрашивается: что сделала она для человечества за это долгое время? Что сделала философия в области отвлеченного мышления, при разрешении чисто умозрительных вопросов о бытии и познании, — это известно всем, занимавшимся философией. Но ведь философия не для них же одних существует. Ведь другие науки, хотя также имеют свои чисто теоретические задачи, доступные только тем, кто их изучает, однако они не ограничиваются этими задачами, они хотя разрабатываются и изучаются теоретически немногими, но практическое значение имеют для всех: коренясь в школе, явные плоды приносят для жизни. Мы знаем, что науки естественные существуют не для одних физиков, химиков и физиологов, а также и для всего человечества; мы знаем явную пользу, которую они ему приносят, улучшая его материальный быт, умножая удобства внешней жизни, облегчая физические страдания людей. Мы знаем также, что и юридические, и исторические науки существуют не для юристов и историков только, а и для всех граждан, содействуя прогрессу общественных и политических отношений между людьми. Но, может быть, философия ближе к искусству, чем к науке, может быть, она, как и чистое художество, рождена не для житейского волнения, не для корысти, не для битв? Но ведь и искусство не остается в кругу художников и эсте-

тиков, а стремится доставлять свои наслаждения и тому множеству людей, которые не имеют никакого понятия ни о теории, ни о технике искусства. Так неужели одна философия составляет исключение и существует только для тех, кто сам ею занимается, для авторов философских исследований или хотя бы только для читателей Канта или Гегеля? Если так, то занятие философией является как дело, может быть, и интересное, но непохвальное, потому что эгоистичное. Если же нет, если и философия имеет в виду не отвлеченный интерес одиноких умов, а жизненный интерес всего человечества, то нужно прямо ответить на этот вопрос: что же делает философия для человечества, какие блага ему дает, от каких зол его избавляет.

Чтобы не разрешать этого вопроса наобум, обратимся к истории, потому что если философия вообще способна приносить живые плоды, то она, конечно, должна была уже принести такие плоды в столь долгое время своего существования.

Начиная с Востока и именно с Индии не потому только, что в Индии мы имеем наиболее типичную и определенную форму восточной культуры, но главное потому, что изо всех народов Востока только индусы обладают вполне самостоятельной и последовательной философией. Ибо хотя у китайцев мудрец Лао-тзе и проповедовал весьма глубокомысленное учение Тао, но китайская самобытность этого учения подвергается основательным сомнениям (и именно предполагают, что Лао-тзе развил свое учение пол индийским же влиянием), а что касается до несомненно китайских национальных доктрин Конфуция и Меи-цзе, то они имеют очень мало философского значения,

В Индии первоначально, более чем в какой-либо другой стране Востока, человеческая личность была поглощена внешней средою; это была по преимуществу страна всякого рабства, неравенства и внешнего обособления. Не четыре, как обыкновенно принимают, а более тысячи каст разделяли население неодолимыми преградами. Понятия о человечности, т. е. о значении человека как человека, не было совсем, потому что человек низшей касты в глазах дважды рожденного представителя касты высшей был хуже нечистого животного, хуже падали; и вся судьба человека исключительно зависела и заранее предопределялась случайным фактором рождения его в той или другой касте. Религия носила характер грубого материализма: человек рабствовал перед природными богами, как перед подавлявшими его силами, от которых зависела его материальная жизнь. В древних гимнах Риг-Веды главным предметом желаний и молитв арийца являются: хорошая жатва, побольше коров и удачный грабеж.

И вот в этой-то стране рабства и разделения несколько уединенных мыслителей провозглашают новое, неслыханное слово: *все есть одно*; все особенности и разделения суть только видоизменения одной всеобщей сущности, во всяком существе должно видеть своего брата, себя самого.

Все есть одно — это было первое слово философии, и этим словом впервые возвещались человечеству его свобода и братское единение. Этим словом в корне подрывалось рабство религиозное и общественное, разрушалось всякое неравенство и обособление. Ибо если все есть одно, если при виде каждого живого существа я должен сказать себе: это ты сам (tat twain asi), то куда денется разделение каст, какая будет разница между брамином и чандалом. Если все есть видоизменение единой сущности, и если эту сущность я нахожу, углубляясь в свое собственное существо, то где найдется внешняя сила, могущая подавлять меня, перед чем тогда я буду рабствовать? Так велико и страшно для существующего жизненного строя было это новое слово, что книги, в которых оно было впервые ясно высказано, получили название Upanishat, Что значит secretum legendum. Но недолго слово всеединства оставалось сокровенною тайною, скоро оно сделалось общим достоянием, приняв форму новой религии — *буддизма*. Если пантеизм браминов был религией, превратившейся в философию, то буддизм был, наоборот, философией, превратившейся в религию. В буддизме *начало всеединства* ясно определяется как начало *человечности*. Если все есть одно, если мировая сущность во всем одна и та же, то человеку незачем искать ее в Браме или Вишну, она в нем самом, в его самосознании она находит себя саму, здесь она у *себя*, тогда как во внешней природе она действует бессознательно и слепо. Вся внешняя природа есть только ее покров, обманчивая маска, в которой она является, и только в пробужденном самосознании человеческого духа спадает этот покров, снимается эта маска. Потому нравственная личность человека выше природы и природных богов: человеку Будде, как своему учителю и владыке, поклоняются не только Агни и Индра, но и сам верховный бог Брама. Буддизм — в этом его мировое значение — впервые провозгласил достоинство человека, безусловность человеческой личности. Это был могущественный протест против той слепой внешней силы, против материального факта, которым на Востоке

так подавлялась человеческая личность и в религии, и в общественном быте, это было смелое восстание человеческого лица против природной внешности, против случайности рождения и смерти. «Я больше тебя, — говорит здесь человеческий дух внешнему природному бытию, перед которым он прежде рабствовал, — я больше тебя, потому что *я могу уничтожить тебя в себе, могу порвать те связи, которые меня к тебе привязывают, могу погасить ту волю, которая меня с тобою соединяет.* Я независим от тебя, потому что не нуждаюсь в том, что ты можешь мне дать, и не жалею о том, что ты отнимешь». Так здесь человеческая личность находит свою свободу и безусловность в *отречении* от внешнего природного бытия. Для сознания выросшего на почве первобытного натурализма, исходившего из религии грубо материалистической, все существующее являлось лишь в форме слепого внешнего факта, во всем данном ему оно видело только сторону фактического неразумного бытия, грубый материальный процесс жизни, — и потому, когда человеческое сознание впервые переросло этот процесс, когда этот процесс стал в тягость сознанию, то оно, отрекаясь от него, отрекаясь от природного хотения и природного бытия, естественно думало, что отрекается от всякого бытия, и та свобода и безусловность, которые личность находила в этой силе отречения, являлась свободой чисто отрицательною, безо всякого содержания. Оставляя внешнее материальное бытие, сознание не находило взамен никакого другого, приходило к небытию, к *Нирване.* Далее этого отрицания не пошло индийское сознание. Переход от коров Риг-Веды к буддийской Нирване был слишком велик и труден, и, совершив этот гигантский переход, индийское сознание надолго истощило свои силы. За великим пробуждением буддизма, поднявшим не только всю Индию, но и охватившим всю восточную Азию от Цейлона до Японии, за этим могучим пробуждением последовал для Востока долгий духовный сон.

Двинуть далее дело философии и вместе с тем дело человечества выпало естественным образом на долю того народа, который уже в самой природе своего национального духа заключал то начало, к которому индийское сознание пришло только в конце своего развития — начало человечности. Индийское сознание сперва было одержимо безобразными чудовищными богами, носителями чуждых диких сил внешней природы; *греческое* национальное сознание отправлялось от богов уже идеализированных, прекрасных, человекообразных, в поклонении которым выражалось признание превосходства, высшего значения человеческой формы. Но в греческой *религии* боготворилась только человеческая внешность, внутреннее же содержание человеческой личности раскрыто было греческою *философией,* вполне самобытное развитие которой начинается с *софистов*; потому что в предшествующую, предварительную эпоху греческая философия находилась под господствующим влиянием восточных учений, следуя которым философское сознание искало себе содержания вне себя и за верховные начала жизни принимало стихии и формы внешнего мира, и только в софистах это сознание решительно приходит в себя. Сущность софистики — это отрицание всякого внешнего бытия и связанное с этим признание верховного значения человеческой личности. Имея в виду предшествовавших философов, искавших безусловного бытия вне человека, софист Горгиас доказывает, что такого бытия совсем не существует, что, если бы оно существовало, мы не могли бы иметь о нем никакого познания, а если бы имели таковое, то не могли бы его выразить, другими словами: человек только в себе может найти истину, что и было прямо высказано другим софистом Протагором, утверждавшим, что человек есть мера всех вещей — существующих, что они существуют, и не существующих, что они не существуют. Из этого не исключаются и боги, утрачивающие, таким образом, всякое самостоятельное значение. Тогда как представители прежней философии, как, например, Ксенофан, с жаром и увлечением полемизирует против национальной Мифологии, софисты уничтожают ее своим полным равнодушием. «Относительно богов, — говорит тот же Протагор, — мне неизвестно, существуют они или нет, — узнать это мешает многое — как трудность предмета, так и краткость человеческой жизни».

Невозмутимо-презрительный тон этого изречения сильнее всякого напряженного отрицания доказывает полное освобождение человеческого сознания от внешней религии.

Несмотря на кажущуюся разнородность, софисты представляют существенную аналогию с буддизмом: и там, и здесь отрицаются всякое внешнее бытие и боги; и софистика Греции, и буддизм Индии являются в этом смысле нигилизмом; вместе с тем и там и здесь верховное значение признается за человеческою личностью — и буддизм, и софистика имеют выдающийся характер гуманизма. Но велика и разница. Тогда как индийский гимнософист усиленно и напряженно бо-

ролся с материальным началом и, достигнув победы над ним и сознания своего отрицательного превосходства, не находил в себе никакой положительной жизненной силы и истощенный погружался в Нирвану, софистам Греции, уже в общем народном сознании находившим форму человечности, победа над внешними силами давалась легче, и хотя они после этой победы так же, как и буддисты, не находили никакого положительного содержания для освобождения человеческой личности, но у них оставалась личная энергия, с которой они и выступали в жизнь, не стесняясь никакими формами и порядками этой жизни, заранее уже отвергнутыми, и стремясь исключительно во *имя* своей личной силы и энергии получить господство над темною массою людей. Если человеческое сознание в буддизме говорило внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу отречься от существования, то сознание софиста говорило этому внешнему бытию: я больше тебя, потому что я могу жить вопреки тебе, могу жить в силу своей собственной воли, своей личной энергии. Софистика — это безусловная самоуверенность человеческой личности, еще не имеющей в действительности никакого содержания, но чувствующей в себе силу и способность овладеть всяким содержанием. Но эта в себе самодовольная и самоуверенная личность, не имея никакого общего и объективного содержания, по отношению к другим является как нечто случайное, и господство ее над другими будет для них господством внешней чужой силы, будет тиранией. Так здесь освобождение личности только *субъективное.* Для настоящего же объективного освобождения необходимо, чтобы лицо, освобожденное от внешнего бытия, нашло внутреннее содержание, господство факта заменило бы господством *идеи.* Это требование объективной идеи для освобожденной личности мы находим у Сократа — центрального образа не только греческой философии, но и всего античного мира.

Сократ был величайшим софистом и величайшим противником софистики. Он был софистом, поскольку вместе с ними решительно отвергал господство внешнего факта, не находил безусловной истины и правды ни в каком внешнем бытии и ни в каком внешнем авторитете — ни в богах народной религии, ни в материальной природе мира, ни в гражданском порядке своего отечества; он был вместе с тем противником софистов, потому что не признавал за свободною личностью права господствовать во имя своей субъективной воли и энергии, решительно утверждал, что свободное от внешности лицо имеет цену и достоинство, лишь поскольку оно эту внешность заменит положительным внутренним содержанием, поскольку оно будет жить и действовать по идее, общей во всех и потому внутренне обязательной для каждого.

Это идеальное начало, долженствующее наполнить человеческую личность. Сократ только утверждал (что оно *есть*), ученик же его Платон указал и определил его сущность (*что* оно есть). Внешнему бытию, случайному, неразумному, недолжному он противопоставил идеальное бытие, само по себе доброе, прекрасное и разумное — не Нирвану буддистов, не простое единство элеатов, а гармоническое царство идей, заключающее в себе безусловную и неизменную полноту бытия, достижимую для человека не через внешний опыт и внешний закон, а открывающуюся ему во внутреннем созерцании и чистоте мышления; здесь человеческая личность получает то идеальное содержание, которым обусловливается ее внутреннее достоинство и ее положительная свобода от внешнего факта, здесь положительное значение принадлежит человеку, как *носителю идеи*; теперь он уже имеет на что опереться против неразумной внешности, теперь ему есть куда уйти от нее. В свете платонического миросозерцания человеку открываются два порядка бытия — физическое материальное бытие недолжное или дурное, и идеальный мир истошно сущего, мир внутренней полноты и совершенства. Но эти две сферы так и остаются друг против друга, не находят своего примирения в философии платонической. Идеальный космос, составляющий истину этой философии, имеет бытие абсолютное и неизменное, он пребывает в невозмутимом покое вечности, равнодушный к волнующемуся под *ним* миру материальных явлений, отражаясь в этом мире, как солнце в мутном потоке, но оставляя его без изменения, не проникая в него, не очищая и не перерождая его. И от человека платонизм требует, чтобы он *ушел* из этого мира, вынырнул из этого мутного потока на свет идеального солнца, вырвался из оков материального бытия, как из темницы или гроба души. Но уйти в идеальный мир человек может только своим умом, личная же воля и жизнь его остаются по сю сторону, в мире недолжного, материального бытия, и неразрешенный дуализм этих миров отражается таким же дуализмом и противоречием в самом существе человека, и живая душа его не получает действительного удовлетворения.

Эта двойственность, остающаяся непримиренною в платонизме, примиряется в *христианстве* в лице Христа, который не отрица-

ет мир, как Будда, и не уходит из мира, как платонический философ, а приходит в мир, чтобы спасти его. В христианстве идеальный космос Платона превращается в живое и деятельное царство Божие. Не равнодушное к материальному бытию, к фактической действительности того мира, а стремящееся воссоединить эту действительность с своей истиною, реализоваться в этом мире, сделать его оболочкою и носителем абсолютного божественного бытия; и идеальная личность является здесь как воплощенный богочеловек, одинаково причастный и небу, и земле и примиряющий их собою, осуществляя в себе совершенную полноту жизни чрез внутреннее соединение любви со всеми и всем.

Христианство в своем общем воззрении исходит из платонизма, но гармония идеального космоса, внутреннее единство всего, силою богочеловеческой личности доказывается здесь (в христианстве) как живая действительность, здесь истинно-сущее не созерцается только умом, но само действует, и не просвещает только природного человека, но рождается в нем как новый духовный человек. Но это осуществление истины (живого всеединства), внутренне совершившееся в лице Христа, как его индивидуальный процесс, могло совершиться в остальном человечестве и во всем мире лишь как собирательный исторический процесс, долгий и сложный и порою болезненный. Оставленная Христом на земле христианская истина явилась в среде смешанной и разнородной, в том хаосе внутреннем и внешнем, который представлялся тогдашним миром; и этим хаосом она должна была овладеть, уподобить его себе и воплотиться в нем. Понятно, что это не могло совершиться в короткий срок. Большинство тогдашнего исторического человечества было пленено христианскою истиною, но не могло усвоить ее сознательно и свободно; она явилась для этих людей как высшая сила, которая овладела ими, но которою они не овладели. И вот христианская идея, еще не уподобивши себе фактическую действительность, сама явилась в форме акта, еще не одухотворивши внешний мир, она сама явилась как внешняя сила с вещественной организацией (в католической церкви). Истина облеклась в авторитет, требующий слепого доверия и подчинения. Являясь сама как внешняя сила и внешнее утверждение, церковь не могла внутренне осилить, идеализировать и одухотворить существующих фактических отношений в человеческом обществе, и она оставила их рядом с собою, довольствуясь их наружною покорностью.

Итак, с одной стороны, человек, освобожденный христианством от рабства немощным и скудным стихиям мира, впал в новое, более глубокое рабство внешней духовной власти; с другой стороны, мирские отношения продолжали основываться на случайности и насилии, получая только высшую санкцию от церкви. Христианская истина в неистинной форме внешнего авторитета и церковной власти и сама подавляла человеческую личность и вместе с тем оставляла ее на жертву внешней мирской неправде. Предстояла двоякая задача: освободить христианскую истину от несоответствующей ей формы внешнего авторитета и вещественной силы и вместе с тем восстановить нарушенные непризнанные лжехристианством права человека. За эту двойную освободительную задачу принялась философия; началось великое развитие западной философии, под господствующим влиянием которого совершены, между прочим, два важных исторических дела: религиозною реформацией XVI века разбита твердыня католической церкви, и политической революцией XVIII века разрушен весь старый строй общества.

Философия *мистическая* провозгласила божественное начало внутри самого человека, внутреннюю непосредственную связь человека с Божеством — и внешнее посредство церковной иерархии оказалось ненужным, и пало значение церковной власти; подавленное внешней церковностью религиозное сознание получило свою свободу, и христианская истина, замершая в исторических формах, снова получила свою жизненную силу.

Философия *рационалистическая* провозгласила права человеческого разума, и рушился основанный на неразумном родовом начале гражданский строй; за грубыми стихийными силами, делавшими французскую революцию, скрывался, как двигательная пружина, принцип рационализма, выставленный предшествовавшей философией: недаром чуткий инстинкт народных масс на развалинах старого порядка воздвигнул алтарь богине разума.

Заявив столь громко и внушительно свои права во внешнем мире, человеческий разум сосредоточился в самом себе и, уединившись в германских школах, в небывалых дотоле размерах обнаружил свои внутренние силы созданием совершеннейшей логической формы для истинной идеи. Все это развитие философского рационализма от Декарта до Гегеля, освобождая разумное человеческое начало, тем самым сослужило великую службу христианской истине. Принцип ис-

тинного христианства есть *богочеловечество*, т. е. внутреннее соединение и взаимодействие божества с человеком, внутреннее рождение божества в человеке: в силу этого божественное содержание должно быть усвоено человеком от себя, сознательно и свободно, а для этого, очевидно, необходимо полнейшее развитие той разумной силы, посредством которой человек может от себя усваивать то, что дает ему Бог и природа. Развитию именно этой силы, развитию человека, как свободно-разумной личности, и служила рациональная философия.

Но человек не есть только разумно-свободная личность, он есть также существо чувственное и материальное. Это материальное начало в человеке, которое связывает его с остальною природой, это начало, которое буддизм стремился уничтожить, от которого платонизм хотел отрешиться и уйти как из темницы или гроба души — это материальное начало по христианской вере имеет свою законную часть в жизни человека и вселенной, как необходимая реальная основа для осуществления божественной истины, для воплощения божественного духа. Христианство признает безусловное и вечное значение за человеком не как за духовным существом только, но и как за существом материальным — христианство утверждает воскресение и вечную жизнь тел: и относительно всего вещественного мира целью и исходом мирового процесса по христианству является не уничтожение, а возрождение и восстановление его как материальной среды царства Божия — христианство обещает не только новое небо, но и новую землю. Таким образом, когда вскоре после шумного заявления прав Разума французскою революцией, в той же Франции, один мыслитель (Фурье) в тишине своего кабинета, с немалою энергией и увлечением, провозгласил восстановление прав материи, и когда потом натуралистическая и материалистическая философия восстановила и развила значение материального начала в мире и человеке, — эта философия, сама того не зная, служила и христианской истине, восстановляя один из ее необходимых элементов, пренебреженный и отринутый односторонним спиритуализмом и идеализмом.

Восстановление прав материи было законным актом в освободительном процессе философии, ибо только признание материи в ее истинном значении освобождает от фактического рабства материи, от невольного материализма. До тех пор пока человек не признает материальной природы в себе и вне себя за нечто свое, пока он не сроднится с нею и не полюбит ее, он не свободен от нее, она тяготеет над ним, как нечто чуждое, неведомое и невольное.

С этой стороны развитие натурализма и материализма, где человек именно полюбил и познал материальную природу как нечто свое близкое и родное — развитие материализма и натурализма составляет такую же заслугу философии, как и развитие рационализма, в котором человек узнал и определил силы своего разумно-свободного духа.

Итак, что же делала философия? Она освобождала человеческую личность от внешнего насилия и давала ей внутреннее содержание. Она низвергала всех ложных чужих богов и развивала в человеке внутреннюю форму для откровений истинного Божества. В мире древнем, где человеческая личность по преимуществу была подавлена началом природным, материальным, как чуждою внешнею силою, философия освободила человеческое сознание от исключительного подчинения этой внешности и дала ему внутреннюю опору, открывши для его созерцания идеальное духовное царство, в мире новом, христианском, где само это духовное царство, само это идеальное начало, принятое под фирмою внешней силы, завладело сознанием и хотело подчинить и подавить его философию, восстала против этой изменившей своему внутреннему характеру духовной силы, сокрушила ее владычество, освободила, выяснила и развила собственное существо человека сначала в его рациональном, потом в его материальном элементе.

И если теперь мы спросим: на чем основывается эта освободительная деятельность философии, то мы найдем ее основание в том существеннейшем и коренном свойстве человеческой души в силу которого она не останавливается ни в каких границах, не мирится ни с каким извне данным определением, ни с каким внешним ей содержанием, так что все блага и блаженства на земле и на небе не имеют для нее никакой цены, если они не ею самой добыты, не составляют ее собственного внутреннего достояния. И эта неспособность удовлетвориться никаким извне данным содержанием жизни, это стремление к все большей и большей внутренней, полноте бытия, эта сила-разрушительница всех чуждых богов, – эта сила уже содержит в возможности то, к чему стремится, – абсолютную полноту и совершенство жизни. Отрицательный процесс сознания есть вместе с тем процесс положительный, и каждый раз как дух человеческий, разбивая какого-нибудь старого кумира, говорит: это не то, чего я хочу, – он уже этим

самым дает некоторое определение того, чего хочет, своего истинного содержания.

Эта двойственная сила и этот двойной процесс, разрушительный и творческий, составляя сущность философии, вместе с тем составляет и собственную сущность самого человека, того, чем определяется его достоинство и преимущество перед остальною природой, так что на вопрос: что делает философия? - мы имеем право ответить: она делает человека вполне человеком. А так как в истинно человеческом бытии равно нуждаются и Бог, и материальная природа. - Бог в силу абсолютной полноты своего существа, требующий *другого* для ее свободного усвоения, а материальная природа, напротив, вследствие скудости и неопределенности своего бытия, ищущей другого для своего восполнения и определения, - то, следовательно, философия, осуществляя собственно человеческое начало в человеке, тем самым служит и божественному и материальному началу, вводя и то, и другое в *форму свободной человечности*.

Так вот, если кто из вас захочет посвятить себя философии, пусть он служит ей смело и с достоинством, не пугаясь ни туманов метафизики, ни даже бездны мистицизма: пусть он не стыдится своего свободного служения и не *умаляет* его, пусть он знает, что, занимаясь философией, он занимается делом хорошим, делом великим и для всего мира полезным.

Соловьев В. С. Лекция «Исторические дела философии», произнесенная им 20 ноября 1880 г. в Санкт-Петербургском университете // Вопросы философии. 1988. № 8. Стр. 118–125.

С. Л. Франк

СУЩНОСТЬ И ВЕДУЩИЕ МОТИВЫ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

Говоря о «русской философии», следует сначала точнее определить, что обыкновенно понимается под «философией» и в каком смысле нужно применять это понятие. Естественно, в России существовала и существует «философия» или, лучше сказать, философские произведения в обычной школьно-систематической форме, в которой чаще всего она выступает на Западе. Вместе с государственной заботой о высшем образовании, т. е. с середины XVIII в., в России появились профессора философии или, вообще, философы по профессии, среди которых насчитывалось много одаренных и хороших исследователей. Вполне возможно написать историю философии в России, указывая на множество имен и названий работ. Нечто подобное уже содержится в известном справочнике Иберверг-Гейнце. В этом случае русская философия предстанет примерно в одном ряду с философией Голландии, Испании или Швеции, короче, других неклассических стран в данной области духовного творчества. В таком, обычном смысле русская философская литература состоит частью из учебных исследований по отдельным областям философии, а частью из разных вариаций известных классических философских систем. Если так рассматривать русскую философию XIX в., то следует привести внушительный ряд имен — сначала шеллингианцев и гегельянцев, затем — позитивистов и материалистов и, наконец, лейбницианцев и неокантианцев. Очевидно, вся эта литература может стать предметом исторического изучения, но крайне сомнительно, что такое исследование в сколь-нибудь значительной мере обогатит и углубит философское мировоззрение. В целом она не предлагает ничего собственного в национальном отношении и не прибавляет чего-либо действительно значимого к великим достижениям западноевропейской мысли.

С подобающей скромностью следует признать, что философские исследования в России, равно как и научные исследования вообще, еще очень молоды и стоят, так сказать, у истока собственного поприща. Только в последние десятилетия XIX и в XX вв. в России возникает действительно серьезная философская литература. Оснащенная методами и результатами западноевропейской мысли, она одновременно связана с глубоким своеобразием национального образа мысли, а своей оригинальностью и важностью достигнутых результатов вполне может претендовать на всеобщий интерес. Первым явлением национально русской и в то же время научно-систематической философии можно считать только «Положительные задачи философии» Льва Лопатина, вышедшие в конце 80-х годов XIX в., в то время, как самый известный русский «философ» Владимир Соловьев собственно философом в обычном смысле не является или же является таковым только между прочим. Но лишь с работы Николая Лосского «Обоснование интуитивизма» (1905) возникает специфически русская научно-систематическая философская школа, которая, может быть,

позднее превратится в своеобразный эталон для русской научно-философской традиции, каким для философии в Германии является немецкий идеализм.

Можно надеяться, что это стало многообещающим началом, сохранившим до сих пор особенно большое значение в русской духовной жизни. Но о его ценности можно судить только в более широком духовном контексте. Если бы он отсутствовал, то о «русской философии» в каком-то особенном смысле, отличном от обычного понимания, нельзя было бы говорить. В лучшем случае мы говорили бы о философских работах, написанных в России. Уместно напомнить, что понятие философии не в обычном, а в более широком смысле используется также в мышлении и в духовной жизни Западной Европы. Если понимать под философией только науку, научно-систематическое исследование, то можно ли вообще о Сократе и Платоне говорить как о философах? Можно ли тогда отнести к философии немецкую мистику Майстера Экхардта, Якоба Беме, Баадера? Можно ли тогда называть философом влиятельнейшего немецкого мыслителя последнего поколения Фридриха Ницше? Философия по своей сущности является не только наукой, может быть, она является наукой лишь в производном смысле, а первично, по своим коренным основаниям, она есть сверхнаучное интуитивное учение о мировоззрении, которое стоит в тесной родственной связи — здесь далее не определяемой — с религиозной мистикой. Если принимать философию в этом широком и одновременно глубоком значении, то можно с полным правом говорить о русской философии, которая, обладая подлинным своеобразием, достаточно значительна, чтобы пробудить у западноевропейского читателя не только литературно-исторический, но и глубокий внутренний интерес.

Особенностью русского мышления является то, что интуиция присуща ему, так сказать, с малолетства. Русским нельзя отказать в определенной трезвости ума и способности к научной работе. Наука в России, несмотря на свою молодость, выдвинула множество выдающихся и несколько гениальных представителей. Неприятие всякого рода туманного иррационализма и восторженности является даже особенностью русского духа. Но, с другой стороны, ему совсем не свойственно постижение истины в логических связях и благообразной систематичности. Хотя систематическое и понятийное познание ему не кажется чем-то второстепенным, но все же является чем-то схематичным, совсем не способным дать полную и живую истину. В России наиболее глубокие и значительные мысли и идеи были высказаны не в систематичных научных работах, а в литературной форме. Мы видим здесь художественную литературу, пронизанную глубоким философским восприятием жизни: кроме всем известных имен Достоевского и Толстого, я напомню о Пушкине, Лермонтове, Тютчеве, Гоголе.

Собственной формой русского философского творчества выступает свободно написанная статья, которая крайне редко посвящена определенной философской теме и обыкновенно пишется «по поводу», связанному с какой-либо новой проблемой исторической, политической и литературной жизни и в то же время затрагивает глубокие и важные мировоззренческие вопросы. Такими, например, были многие произведения славянофилов (их лидеры, Хомяков и Киреевский, принадлежат к оригинальным и значительным русским мыслителям), их главного противника Чаадаева, гениального мыслителя Константина Леонтьева, Владимира Соловьева и многих других.

Типичная для русского философствования литературная форма обусловлена не только внешними историческими обстоятельствами и традициями. Нельзя отрицать того, что в этом отразилась молодость, так сказать, незрелость русского духа. Даже если, как уже было сказано, в последние десятилетия XIX в. усилилась тенденция к систематической, научно-понятийной форме выражения национального русского мировоззрения, то все же свободная и вненаучная форма философского творчества, господствующая до сих пор, связана в известной степени с его сущностью, с тем, что следует назвать конкретным интуитивизмом русской философии. Этот конкретный интуитивизм опирается на совершенно особенное понимание истины, которое пронизывает всю русскую мысль. У русских, кроме слова «истина», которому соответствует немецкое «Wahrheit», имеется еще другое понятие, ставшее главной и единственной темой их раздумий и духовных поисков. Это понятие выражается непереводимым словом «правда». «Правда», с одной стороны, означает силу в смысле теоретически адекватного образа действительности, а с другой — «нравственную правоту», нравственные основания жизни, ту самую духовную сущность бытия, посредством которой оно становится внутренне единым, освящается и спасается. Примерно в таком теоретическом смысле применяется немецкое прилагательное «richtig» или английское «right», когда «richtig» обозначает и мнение, и действие. Русский мыслитель, от про-

стого богомольца до Достоевского, Толстого и Владимира Соловьева, всегда ищет «правду»; он хочет не только понять мир и жизнь, а стремится постичь главный религиозно-нравственный принцип мироздания, чтобы преобразить мир, очиститься и спастись. Он жаждет безусловного торжества истины как «истинного бытия» над ложью, неправдой и несправедливостью. «Истина» понимается не в современном смысле тождества представления и действительности, а в старом религиозном смысле конкретного постижения истинного бытия, от которого человек отошел и к которому он снова должен возвратиться и укорениться в нем. Истина — это не только производная абстрактная категория познания; в своем первичном смысле она выступает конкретной онтологической сущностью, сущностным основанием жизни.

Понятие конкретно-онтологической, живой «истины», ставшее предметом русских духовных поисков и творчества, приводит к тому, что русское философское мышление в своей типично-национальной форме никогда не было «чистым познанием», бесстрастным теоретическим пониманием мира, а всегда было выражением религиозного поиска святости. Русскому духу совершенно чуждо было спинозовское «не плакать, не смеяться, но понимать». С одной стороны, в этом проявляется слабость русского философского духа, ибо религиозная страстность (у религиозно неодаренных натур она переходит в социально-этическую мечтательность, что свойственно типично русскому социализму) с легкостью приводит к пренебрежению чистым, бескорыстным созерцанием истины. С другой стороны, религиозная сущность русского духа совершенно чужда любому субъективизму, наслаждению внутренней жизнью чувства. Напротив, ему свойственно органическое влечение к объективности, к онтологическо-метафизическому пониманию религиозной жизни. Это ведет к углублению философской мысли, к стремлению к глубокой и конкретной форме философской спекуляции, которая проявляется как мистико-спекулятивная теософия.

При первом приближении обнаруживается, что главным содержанием русского философского мышления является религиозная этика. В наиболее яркой форме эта сущность русского духа проявляется в моральной проповеди Толстого, в его отрицании современной жизни и культуры во имя морального «добра». Но чисто рационалистическая форма толстовства упростила и исказила русский религиозный дух. Для русской религиозной этики характерно иное: «добро» в ней — это не содержание моральной проповеди или нравственного требования; оно — не «должное» или «норма», а «истина» как живая онтологическая сущность мира, которую человек должен постигнуть и ей покориться. Другими словами, религиозная этика есть в то же время религиозная онтология. Русскому сознанию чуждо индивидуалистическое толкование этики: в нем речь идет не о той ценности, которая делает добрым, спасает или исцеляет лично меня, а о принципе, порядке, в конечном счете о религиозно-метафизическом основании, на которое опираются и жизнь всего человечества, и даже устройство всего космоса и благодаря которому человечество и мир спасутся и преобразятся. Теснейшим образом это связано с глубоким общинным чувством, которым проникнуто русское мировоззрение на жизнь. Свое глубокое выражение это чувство нашло в мысли Достоевского об ответственности каждого человека за все зло мира и все несовершенства жизни. Только это чувство ответственности за все может стать началом спасения. Славянофилы понимают это общинное чувство как «хоровой принцип» или «соборность». Его использовал Хомяков в своем гениальном учении о церкви. Поэтому русская этика — это, с одной стороны, онтология, а с другой — философия истории и социальная философия. В ней всегда говорится о судьбе и будущем человечества, ибо отдельный человек может найти нравственное успокоение и спасение только вместе с человечеством, в универсальном духовном организме коллективной жизни людей.

Философия истории и социальная философия (которая также является религиозной этикой и онтологией) — вот главные темы русской философии. Самое значительное и оригинальное, созданное русскими мыслителями, относится к этой области. К ней же принадлежит одна из крупных проблем, сильно занимавшая русское сознание от славянофилов до наших дней,— об отношении русского мира к культуре Западной Европы, и особенности ее духа. Эта проблема рассматривается не только как национально-политическая или культурно-историческая, а как проблема философии истории, в конечном же счете как религиозно-метафизическая проблема. Ее главный вопрос о том, в каких культурных и жизненных формах можно выразить последнюю мудрость и в чем заключается религиозный смысл развития человечества. В этой связи Хомяков развивает свое учение о церкви как живом духовном организме любви, в которой полнота индивидуальной духовной свободы внутренне слита с конкретной реальностью духовной общины. В принципе святого и свободного универсализма он видит

истинный смысл христианства, искаженного Западом. Иван Киреевский также выдвигает идеал цельной всеобъемлющей жизни, в противоположность ее раздробленности и рационалистической атомизации на Западе. К решениям вопроса о взаимоотношении России и Запада с иных позиций примыкает пессимистическое отрицание русской истории Чаадаевым, который заметил в ней отсутствие разумного религиозного воспитания и традиций, образующих основы общественной и государственной жизни Европы.

На философию истории в целом ориентировано многообразное, включающее в себя множество проблем творчество Владимира Соловьева. Историю он рассматривает как «богочеловеческий процесс» христианизации человечества или (правда, уже в свой поздний период, в гениальных «Трех разговорах») как приближение мирового конца и страшного суда. Данилевскому принадлежит глубокое исследование «Россия и Европа», где была развита замечательная и основательно продуманная теория «культурно-исторических типов». Главные ее идеи имеют разительное сходство с теорией, выдвинутой О. Шпенглером. Очень значителен в русской философии истории блестящий писатель Александр Герцен, который мог бы не приниматься во внимание как философ в школьном смысле слова. В страстно-драматической форме он передает свое разочарование революцией 1848 г. и превращает его в целостную критику просветительства, в критику идеи прогрессивного культурного развития человечества.

Наконец, следует упомянуть о совершенно замечательном уме, о Константине Леонтьеве. В его творчестве пессимистическое понимание христианства, которое будто бы навсегда отказывает человечеству в земном счастье, соединилось с горячей языческой любовью к культуре, к красоте свободного развития жизни. У него сложилось целостно-органическое понимание жизни и социальной истории, согласно которому о развитии культуры нужно судить не по моральным, а по эстетически-космическим критериям. По Леонтьеву, действительное понимание жизни заключается в ее дифференциации, в полноте противоположностей, в различиях между сословиями, в неумолимой твердости государственной власти. Напротив, демократическое равенство и мещанская справедливость есть не что иное, как агония и разложение действительной жизни духа. Единственным практическим вопросом для Леонтьева, на который он различно отвечает в своих статьях, был вопрос о том, существует ли еще надежда спасти Россию от процесса разложения, который, по его мнению, уже охватил Западную Европу. Соображения об этом, полные глубокого смысла, мыслитель развивает в ряде статей, большей частью написанных по подходящему поводу, и вошедших в сборник «Восток, Россия и славянство». Также и русский социализм, несмотря на упрощенность его позднейших материалистических форм и вопреки заложенному в нем атеизму, имеет очевидно религиозно-философское происхождение. В том облике, который ему придали Фурье и Сен-Симон и в котором он впервые появился, например, у известного литературного критика Белинского, он стал очень значительным событием русской духовной жизни. В социализме Белинского и его первых приверженцев речь идет как раз о преодолении абстрактного универсализма гегелевской философии истории, безжалостно и холодно жертвующей личностью ради гармонии мирового целого и объективного духа конкретным универсализмом, сочетаемым с индивидуальными запросами отдельного человека на счастье и духовное развитие. С другой стороны, новейшие духовные устремления в России находятся под воздействием духовного краха социализма, что привело к глубокой критике его основ. В связи с этим последнее поколение русских мыслителей приходит к новым социальным и философско-историческим конструкциям, в которых отчетливо выражено влияние религиозной философии. Я назову здесь только имена Петра Струве, Бердяева, Карсавина.

На первый взгляд может показаться, что все русское мышление сосредоточено на конкретных исторических и социальных вопросах, а для собственно философских проблем русские не имеют ни интереса, ни дарования. Это не так. Не говоря уже о том, что имеется целый ряд еще не упомянутых русских мыслителей, которые посвятили себя другим, чисто философским и религиозно-философским проблемам, о которых еще пойдет речь, сами философия истории и социальная философия в России представляют собой нечто большее, чем это кажется на первый взгляд. Эта область русской мысли представляет собой нечто вроде чаши, в которую вливаются все русские философские идеи. Во всяком случае ясно, что в русской литературе пока отсутствуют систематические работы, в которых в понятийной форме нашли бы свое полное выражение основные идеи и тенденции русского мировоззрения. Как уже было сказано, эта работа начинается только теперь. Однако важнейшим является то, что существует вообще нечто как «русское мировоззрение». Другими словами, в упомянутых классических

явлениях русского духовного творчества потенциально содержится своеобразная, внутренне единая и универсальная философия, которая теперь должна быть логико-феноменологически описана и проанализирована. Мы пытаемся весьма кратко и, естественно, в грубо-схематичной форме выразить главные моменты русского философского мировоззрения, еще не нашедшие отражения в нашем обзоре.

Исходя из указанного представления об истине как о правде, русская философия не может довольствоваться той истиной, которая предлагается чисто теоретическим научным познанием. Поэтому ее не удовлетворяют обычные критерии истины, которыми пользуется наука. Ни чувственное восприятие предмета, ни чисто мысленное понимание логической очевидности не могут вскрыть последней основы жизни, а именно достигнуть окончательной действительной истины. В русской философии были установлены фактически совершенно новый критерий истины и соответствующая ему познавательная способность. Им стало понятие опыта, но не опыта как чувственной очевидности, а как жизненно-интуитивного постижения бытия в сочувствии и переживании. Ивану Киреевскому принадлежит заслуга начального развития теории «живого знания», которая потом имела большое значение для его последователей. Позднее Владимир Соловьев развил ее в религиозную концепцию познания. Всю русскую мысль пронизывает понятие жизненно-интуитивного опыта, которым осознанно или неосознанно пользовались все мистики и религиозные мыслители. Автор этих строк в своей работе «Предмет знания. Об основах и пределах отвлеченного знания» предпринял попытку развить понятие живого опыта систематически, в рамках общепринятой теории познания. Можно утверждать, что благодаря этому по меньшей мере в принципе было обосновано новое гносеологическое направление наряду с главными формами — рационализмом, эмпиризмом и критицизмом. Новое направление имеет известные аналоги в западной мысли: к ним принадлежит учение Паскаля о «логике сердца» и «чувствующем уме», Якоби о чувственной интуиции, философия Шеллинга последнего периода (особенно притягательная для русской мысли), а в современной немецкой философии — учение Дильтея о «понимании».

С понятием живого знания тесно связана другая черта русского мышления — его принципиальный онтологизм. Обычные формы познания нас не удовлетворяют потому, как это показал Якоби, что они основаны только на идеальной связи субъекта и объекта и потому постигают предмет лишь идеально, фактически не проникая в его внутреннюю реальность. Но главной задачей русской философии и было как раз движение к действительному бытию, реальное проникновение в само бытие. Русская философия ведет постоянную борьбу с кантианством и любой разновидностью субъективного идеализма. Между тем необходимо было доказать, что истинное метафизическое бытие, а в конечном счете, бытие бога — открыто человеку, что сознание не только достигает бытия, но от бытия собственно всегда исходит, поэтому первичным и самоочевидным является не сознание бытия или познания, а само бытие. Онтологический подход к познанию породил значительную русскую философскую литературу, которой мы уже касались ранее. Сочинение Лопатина «Положительные задачи философии» посвящено доказательству необходимости и возможности научной метафизики. «Основания интуитивизма» Лосского развивают теорию непосредственного обладания бытием в познании. Эта работа, а также более поздняя «Система логики» содержит попытку рассмотреть логику как онтологию бытия. Произведение Аскольдова «Мысль и деятельность» представляет другую, более склонную к эмпиризму форму философского реализма. В моей работе «Предмет знания» я ввожу понятие «абсолютного бытия», которое находится вне противоположности субъекта и объекта и выступает основанием данных сторон этой противоположности, само будучи первичным и самоочевидным бытием. Так я пытаюсь преодолеть теоретико-познавательный идеализм и ввести в гносеологию онтологизм как основоположение философского воззрения.

Итак, в противоположность господствующему на Западе направлению мысли, в котором действительное бытие остается либо закрытым для познающего сознания, либо во всяком случае находится вне сознания и тогда достижимо лишь окольным путем, посредством сознающего себя познания, русская философия утверждает непосредственную данность бытия и укорененность в нем самом познающего сознания. Это естественно предполагает онтологическое понимание самого сознания, явлений психического мира. Для русской философии и всего русского мышления характерно, что его выдающиеся представители рассматривали духовную жизнь человека не просто как особую сферу мира явлений, область субъективного, или как придаток, эпифеномен внешнего мира. Напротив, они всегда видели в ней некий особый мир, своеобразную реальность, которая в своей глубине свя-

зана с космическим и божественным бытием. Широко известная психологическая глубина произведений Достоевского основана на его представлениях о том, что каждая личность находится в непосредственной связи с первопричинами и сущностями бытия. Это — целый космос, мир в себе с неизмеренными глубинами и пропастями. Тем же определяется позиция Тютчева, большого русского поэта, малоизвестного на Западе. Он испытывает метафизический ужас перед глубинами человеческой души, потому что непосредственно ощущает свою единосущность с космическими безднами, с господством хаоса первичных природных сил.

Онтологическое понимание души отразилось также в теориях русской философской психологии. Поэтому из всех западноевропейских мыслителей — за исключением Беме и Баадера, излюбленных авторов русских мистиков — свою родственную близость мы чувствуем прежде всего с Шеллингом и Лейбницем. В особенности Шеллинг был тем мыслителем, который оказал наиболее глубокое влияние на русскую философию от начала до середины XIX века, несмотря на большую популярность Гегеля в сороковые годы. На Лейбница русские мыслители опирались в научно-философской психологии, когда утверждали онтологический психологизм против позитивизма с его бездушной психологией. В восьмидесятые годы лейбницианец Козлов, мыслитель, щедро одаренный интуицией, хотя и не особенно значительный в области системотворчества, ведет ожесточенную, оснащенную всеми средствами философской сатиры, борьбу с господствующим позитивизмом и развивает лейбницианскую метафизику человеческой души. Генетически с Козловым связан основатель русского интуитивизма Лосский, метафизика и психология которого также обнаруживают сильное воздействие Лейбница. Лейбницианцем был также весьма значительный русско-немецкий метафизик Тейхмюллер. Родственная учению Лейбница и отчасти Бергсона тонкая антиципирующая онтологическая психология души составляет важнейший элемент метафизики Лопатина. Автор этих строк охотно добавил бы, что в своей работе «Душа человека» он предпринял попытку с позиций собственно христианско-платоновского мировоззрения переработать эти мотивы русской психологии в общую феноменологию душевной жизни.

И все-таки психология как таковая, даже в онтологическом ее понимании совсем не является характерной областью русского духовного творчества. Поскольку здесь интерес направлен на глубочайшие онтологические корни духовной жизни, то скоро возникает тенденция к преодолению области собственно психического и достижению сферы окончательного всеобъемлющего бытия. С другой стороны, как уже сказано выше, русским мыслителям совершенно чуждо представление о замкнутой на себе самой индивидуальной личностной сфере. Их основной мотив — связь всех индивидуальных душ, всех «Я» так, что они выступают интегрированными частями сверхиндивидуального целого, образуя субстанционное «Мы». Как бы ни было велико влияние лейбницевской монадологии на отдельных русских мыслителей, все они отвергали учение о замкнутости и изолированности монад. Вопреки Лейбницу, они полагали, что монады не только взаимодействуют между собой, не только связаны с богом и миром, но и обладают собственным бытием только в такой взаимной связи. Русскому мировоззрению свойственно древнее представление об органической структуре духовного мира, имевшееся в раннем христианстве и платонизме. Согласно этому взгляду каждая личность является звеном живого целого, а разделенность личностей между собой только кажущаяся. Это напоминает листья на дереве, связь между которыми не является чисто внешней или случайной; вся их жизнь зависит от соков, получаемых от ствола. Проникая во все листья сразу, эти соки внутренне связывают их между собой.

Таким образом, психология, с одной стороны, переходит в религиозную онтологию, а с другой — в религиозную социальную науку и социальную этику. Не имеющая равной психология Достоевского является чем-то большим, чем психология (даже если ее рассматривать интуитивно-онтологически). Она есть также религиозная пневматология и, в конечном счете, теология. Излюбленная тема русских размышлений — человек как звено во всеобщей богочеловеческой связи. Для этой проблемы нет места в современной науке. Лучше всего она может быть названа религиозной антропологией. Она образует главную тему Соловьева. Его последователи Флоренский («Столп и утверждение истины») и Булгаков (в его главной работе «Свет невечерний») идею богочеловечества развивают до учения о «святой Софии», которая отождествляется с Богоматерью и рассматривается как ипостась Божества, как мировая душа. У Бердяева (в «Смысле творчества») идея богочеловечества под заметным влиянием Фейербаха и Ницше превратилась в антроподицею, в которой человек с его добытийственной свободой и спонтанным творчеством обладает божественностью наряду с Богом. У замечательного

и оригинального писателя Розанова такое движение мысли приводит к острой критике христианства и оправданию земной человеческой жизни в духе Ветхого завета, а частью — в мистико-эротическом духе. Идея богочеловечества в ее значении для религиозного понимания человека самым основательным образом, быть может, разработана в замечательной и научно глубоко продуманной системе Несмелова, который, примыкая к Григорию Нисскому, развивает религиозную «науку о человеке» в своем одноименном труде.

С другой стороны, как уже отмечалось, русское рассмотрение человеческого духа в социальной и исторической философии одновременно выступило как религиозная этика коллективного человечества. Нам остается кратко определить главные особенности русского мировоззрения в этой области. И в этом отношении русская философия резко противоположна западноевропейской, берущей свое начало от Декарта. Западное мировоззрение исходит из «Я»; индивидуалистический персонализм соответствует его идеализму. «Я», индивидуальное сознающее бытие, или вообще составляет единственное и последнее основание всего прочего, или являет собой, так сказать, своевольную и самодовольную, на себе замкнутую и от всего остального независимую сущность. «Я» выступает единственной метафизической точкой жизни, единственным звеном, соединяющим жизнь и бытие; личность обладает последней реальностью только в глубине замкнутого на себе и непроницаемого для других «Я».

В противоположность западному, русское мировоззрение содержит в себе ярко выраженную философию «МЫ» или «МЫ-философию». Для нее последнее основание жизни духа и его сущности образуется «МЫ», а не «Я». «МЫ» мыслится не как внешнее единство большинства «Я», только потом приходящее к синтезу, а как первичное, далее неразложимое единство, из лона которого только и вырастает «Я» и посредством которого это «Я» становится возможно. «Я» и «ТЫ», мое сознание и сознание, чуждое мне, мне противостоящее и со мною связанное, оба они образуют интегрированные, неотделимые части первичного целого — «МЫ». И не только каждое «Я», связанное и соотнесенное с «МЫ», содержится в этом первичном целом. Можно утверждать, что в каждом «Я» внутренне содержится «МЫ», потому что «МЫ» образует последний опорный пункт, глубочайший корень и внутренний носитель «Я». Коротко говоря, «МЫ» является органическим целым, т. е. таким единством, в котором его части тесно с ним связаны, им пронизаны. «МЫ» полностью присутствует в своих частях, как их внутренняя жизнь и сущность. Но «Я» в его свободе и своеобразии этим не отрицается. Только своеобразие и свобода «Я» образованы такой связью с целым, жизненность «Я» создается сверхиндивидуальной целостностью человечества.

С этой точки зрения попытки построить индивидуальную этику и индивидуальную психологию просто химеричны. Напрасно искать жизнь, судьбу и благо отдельной личности в ее собственной замкнутости, вне ее связей с человечеством. В религиозной жизни каждый должен молиться за всех и не только за живущих, но и за умерших; каждый должен просить о помощи всех и только так можно спастись — эта идея образует сущность восточной церкви и содержание ее литургии. И точно так же должно быть в мирской жизни людей. Поэтому психология и этика по необходимости переходят в религиозную онтологию социально-исторической жизни, в религиозное учение о социальном спасении. Как русский социализм, так и русский анархизм (у Бакунина и Кропоткина) есть по своей внутренней сущности не что иное, как искажение и извращение этого глубокого национально-русского «МЫ-мировоззрения». Адекватное теоретическое отображение и практическое воплощение «МЫ-мировоззрения» осуществимо только в религиозном жизнепонимании и религиозной воле, так как единство универсализма и индивидуализма, требуемое таким мировоззрением, основано на последних глубинах духовного бытия и на их живом постижении. Когда же обе эти тенденции приходят в противоречие, мы получаем или безудержно-анархистское господство личного произвола, или губительный для жизни деспотичный фанатизм социальной воли.

Своеобразие русского мировоззрения до сих пор не нашло адекватного выражения. Свое глубокое воплощение оно получило в упомянутом учении Хомякова о сущности церкви; в художественной форме оно было представлено религиозно-социальной этикой Достоевского. В других областях духа это своеобразие мы встречаем имплицитно, а именно в том факте, что мировоззрение русских неизбежно имеет социально-философскую и философско-историческую направленность, что русская философия является, так сказать, социальной наукой.

Глубокий духовный кризис, который возник в верхнем слое русских мыслителей после революции 1905 г. и уже привел к расцвету религиозной философии под потрясающим воздействием национальной катастрофы, причиной чего был социализм, охватил теперь широ-

кие круги русских и переживается ими с неслыханной душевной болью. Можно надеяться, что этот кризис приведет к новому подъему русской социальной философии и рассмотренное нами своеобразие русского мировоззрения обретет свою полную философскую законченность и значимость.

Frank S. Wesen und Richtlinien der russischen Philosophie // Gral. 1925. N 8. S. 384—394. (Перевод на рус. яз. канд. исторических наук А. Г. Власкина и канд. философских наук А. А. Ермичева: Философские науки. 1990. № 5).

Л. И. Шестов

Скажу прямо и сразу: материализм еще никем и никогда не был опровергнут. Все возражения, обычно представляемые противниками материализма, относятся не к самому материализму, а к доводам, приводимым им в свою защиту. Доводы разбить, конечно, не трудно, но разве в этом смысле другие метафизические системы находятся в лучшем положении? Правда, материализм принимает очень близко к сердцу судьбы своих доводов, будучи почему-то уверенным, что ему придется непременно разделить их судьбу. И вообще он слишком щепетилен и, несмотря на свою видимую грубость, нервничает гораздо больше, чем следовало бы философской теории. Достаточно противникам назвать его метафизикой, и он уже бледнеет от ужаса: ему кажется, что все пропало. Ничего не пропало! Материализм, даже если бы ему и пришлось называться метафизикой, нисколько не изменился бы от того в своей сущности. И я не думаю, чтобы идеалистам стало легче, если бы материализм осуществил свои права в качестве метафизики. Но главное возражение против материализма — это то, что он допускает возможность чудесных превращений, своего рода овидиевы метаморфозы. Материя, бездушная и мертвая, вдруг превращается в дух. Это возражение не дает покою материалистам — еще больше, чем, первое, и они всячески хлопочут, чтобы снять с себя подозрение в легковерии, и для этого пытаются слово «вдруг» заменить словом «постепенно». Конечно, защита плохая — проницательные враги превосходно разыскивают среди постепенности роковую внезапность. Но если бы я был материалистом, я бы совсем не стеснялся никаких внезапностей. Наоборот, я бы сам на них настаивал и уже тогда совершенно обезоружил своих оппонентов. Да, бывают внезапные превращения — может быть, не всякого рода, а только известного рода. А может быть, и все что угодно может произойти из всего чего угодно. Что ж из этого следует? Разуму внезапность непонятна?! Разве материализм подрядился сделать все понятным разуму? Или разве непонятность, даже неразумность какого-нибудь явления может дать нам право не признать его? Разуму многое из того, что существует, непонятно. Не понимает он и того, как атомы, собравшись в большую кучу, становятся обезьяной или мыслящим человеком. Все это мог бы сказать материализм, но материалисты, я знаю, никогда этого не скажут. Они все-таки, в конце концов, не меньше заискивают у разума, который они производят от атомов и считают преходящим, чем их противники, идеалисты, считающие разум вечным и изначальным. И потому столько же дорожат своей истиной, сколько и возможностью доказать ее разумными доводами. Понятно, что при таких условиях они ничего не могут добиться. Доказать истинность материализма невозможно, если же признать, что доказанность есть conditio sine qua non истинности, то материализму придется плохо. Его противники это отлично понимают и потому говорят не о материализме, а о правоте материализма пред судом разума. Но это прием явно, недопустимый, даже недобросовестный. Пред судом разума всякая метафизика, идеалистическая в такой же степени, как и материалистическая, окажется неправой, ибо в тот или иной момент своего развития она сошлется на необъяснимое, т. е. для разума неприемлемое, как на данное. Так что, если материализму хочется стать неуязвимым, ему лучше всего отказаться от всякой аргументации. Sic volo, sic iubeo, sic pro ratione voluntas. Пора было бы знать, что только та философия может проложить себе путь, которая дерзнет быть своевольной. Последуют материалисты моему совету? Думаю, что нет. Вероятно, они охотнее пойдут навстречу идеалистам, ибо их сердцу ближе забота идеалистов, стремящихся очистить мир от неожиданностей и чудес, чем самая идея материалистического миропонимания. Свобода всегда пугала людей, привыкших думать, что их разум выше всего на свете. Верно, я не ошибусь, если сделаю и обратное утверждение: идеалисты, если бы им пришлось выбирать, охотнее согласились бы признать вселенским началом материю, чем произвол.

Шестов Л. И. Власть ключей. Берлин, 1923. Стр. 64–66.

П. Д. Юркевич

РАЗУМ ПО УЧЕНИЮ ПЛАТОНА И ОПЫТ ПО УЧЕНИЮ КАНТА

[...] Художник, воздвигающий здание науки, всегда налицо, всегда пред нами. Это — дух человеческий, и мы можем спросить его, какими основными убеждениями он руководствовался при построении той или другой науки.

Два, и только два, основных убеждения возможны для духа, насколько он открывает свою деятельность в познании и изучении явлений. Одно из них состоит в том, что ему, как духу вообще, присущи начала, делающие возможным познание *самой истины;* другое — в том, что ему, как духу человеческому, связанному с общим типом человеческой телесной организации, присущи начала, делающие возможным только приобретение *общегодных сведений.* Вне этих убеждений остается поле для скептицизма, который, разрушая науку, должен, чтобы быть в согласии с собою, сомневаться и в том, что он разрушает науки, и, таким образом, безвыходно вращаться в недомыслимом круге, отрицая свои собственные положения.

Есть общая наука, которая дает нормы для мышления; есть наука норм для бытия, есть наука норм для деятельности. Логика, метафизика и этика — эти совершенно общие познания о том, что мыслимо, что есть и что должно быть, — считаются и доселе в лучших университетах элементарными науками и составляют университетскую педагогию, которая ведет к тому, чтобы специальная ученость была вместе и высшая ученость. Это потому, что натуральный быт наук, на который мы указали выше, может быть снят не иначе как знанием того *абсолютного,* о котором говорят названные мною части философии.

Юркевич П. Д. Разум по учению Платона и опыт по учению Канта. М., 1866.

Глава III

ПРИРОДА ЧЕЛОВЕКА

ПРОБЛЕМЫ СОЗНАНИЯ И СМЫСЛА ЖИЗНИ

Есть два воззрения на нравственную природу человека и природу зла: одно учит о врожденности зла, о коренной поврежденности человеческой природы, о нравственной болезни, поражающей человеческое сердце, волю и сознание; другое считает человеческую природу здоровой и неповрежденной и ищет причину зла где угодно, только не в человеческом сердце: в заблуждениях ума, в невежестве, в дурных учреждениях. Согласно первому, человеческая природа двойственна и дисгармонична, поскольку она представляет смешение двух враждующих начал, добра и зла; согласно второму, естественный человек есть воплощение гармонии, равновесия душевных сил и здоровья, и истинная мудрость велит не бороться с природой, но ей по возможности следовать. Конечно, в конце концов оба эти воззрения упираются в некоторую недоказуемую уже и потому аксиоматическую данность, имеют в своей основе нравственное самоощущение человека. Оба воззрения резко противостоят друг другу.

Первое находит полное и, можно сказать, окончательное выражение в христианском учении о человеке, согласно которому человечество больно грехом, и этот грех отравляет всю природу человека. Этот грех имеет различные проявления, как духовные, так и телесные. Его присутствие сказывается в постоянном соблазне зла, бессилии или слабосилии добра и отсюда в постоянном их противоборстве.

...Человек, предоставленный своим собственным силам, не может, по учению христианства, окончательно победить в себе греха, превзойти самого себя. Тот свет совести, при котором он видит свою душу, только открывает перед ним всю силу и глубину греха в нем, родит желание от него освободиться, но не дает еще для этого возможности. Человек, предоставленный своим природным силам, должен был бы впасть в окончательное отчаяние, если бы ему не была протянута рука помощи. Но здесь и приходит на помощь искупительная жертва Христова и благодать, подаваемая Церковью Христовой в ее таинствах. Опираясь на эту руку, открывая сердце свое воздействию божественной благодати, усвояя верой искупительное действие Голгофской жертвы, освобождается человек от отчаяния, становится вновь рожденным сыном Божьим, спасается от самого себя, от своего ветхого человека, который хотя и живет, но непрестанно тлеет и уступает место новому человеку. Благодать не насилует, она обращается к человеческой свободе, которая одна лишь вольна взыскать ее; но оставленный одним своим естественным силам человек не может спастись. Вот почему основной догмат христианства об искуплении человеческого рода Божественною кровью представляет собою вместе с тем и нравственный постулат христианской антропологии, того учения о нравственной природе человека, в котором отрицается возможность самоспасения и неповрежденность человеческой природы. Оно есть необходимый ответ на этот вопль бессилия, идущий из глубины человеческого сердца, а Церковь, с ее благодатными таинствами есть целительное установление любви Божией, в котором восстановляются силы и врачуется греховное и больное человечество. Когда Христос ходил по земле, окруженный грешниками, мытарями, блудницами, то в ответ на упреки в неразборчивости, направленные со стороны фарисеев. Он отвечал обычно, что Он пришел «призвать не праведников, но грешников к покаянию», ибо «не здоровые имеют нужду во враче, но больные» (Мф. 9. 12—13). А поэтому, по слову св. Ефрема Сирина, «вся Церковь есть Церковь кающихся, вся она есть Церковь погибающих».

Это основное христианское учение о человеке и о спасении проходит, конечно, через всю историю Церкви; оно легло в основу ее догматики, проповеди, практики. Очевидно, что оно из христианства совершенно неустранимо и составляет центральную часть проповеди Евангелия, т. е. благой вести о совершившемся и совершающемся спасении человеческого рода от греха...

Человеку доступна и совершенная мораль, не нуждающаяся в религиозной санкции и черпающая свою силу в естественной гармоничности человеческой природы. Были перепробованы разные способы построения морали: и эстетической (Шефтсбери), и симпатической (Ферпосон, Ад. Смит), и эгоистической (Смит, позднее Бентам), причем общею для них предпосылкою является вера в предустановленную гармонию человеческих сил и стремлений и полное забвение силы греха и зла... Политики ищут неотчуждаемых прав человека, юристы — естественного состояния в области хозяйства, — в этом пафос Руссо и Кенэ, Робеспьера и Ад. Смита. Забвение или незнание естественного порядка и нарушение его норм — вот главный и даже единственный источник зла, — индивидуального и социального. Нужно «просвещение», чтобы его познать и восстановить, — отсюда вера в просвещение составляет пафос всей этой эпохи: интеллектуализм древности возрождается с небывалою силой. Естественно, что сознание

этой эпохи, хотя и не было совершенно нерелигиозным или антирелигиозным, но оно несомненно было нехристианским, ибо в основах своих отрицало главный постулат христианства — невозможность самоспасения и необходимость искупления. XIX-й век внес в это мировоззрение то изменение, что отвлеченный и бесцветный деизм он заменил естественнонаучным, механистическим материализмом или энергетизмом, а в религиозной области провозгласил религию человекобожия: homo homini deus est — говорит устами Фейербаха эпоха человекобожия. Какое учение о нравственной природе человека находим мы здесь? С одной стороны, на это дается ответ в том смысле, что человек есть всецело продукт среды и сам по себе ни добр, ни зол, но может быть воспитан к тому и другому; при этом особенно подчеркивается, конечно, лишь оптимистическая сторона этой дилеммы, именно, что человек, при соответствующих условиях, способен к безграничному совершенствованию и гармоническому прогрессу. С другой стороны, выставляется и такое мнение, что, если у отдельных индивидов и могут быть односторонние слабости или пороки, то они совершенно гармонизируются в человеческом роде, взятом в его совокупности, как целое: здесь минусы, так сказать, погашаются соответственными плюсами, и наоборот. Так учит, например, Фейербах. Очень любопытный и характерный поворот этой идеи мы находим у знаменитого французского социалиста Фурье, учение которого тем именно и замечательно, что в нем центральное место отведено теории страстей и влечений; в них он видит главную основу общества...

Поэтому нужно решительно преодолеть старую мораль и считать все влечения полезными, чистыми и благотворными. Страстное влечение оказывается тем рычагом, которым Фурье хочет старое общество перевести на новые рельсы. Проблема общественной реформы к тому и сводится, чтобы дать гармонический исход различным страстным влечениям, поняв их многообразную природу, расположив их гармоничные «серии» и «группы», и на этом многообразии в полноте удовлетворяемых страстей основать свободное от морали и счастливое общество, которое овладеет в конце концов силами природы и обратит земной шар в рай. Большого доверия к природе человека, большого оптимизма в отношении к ней, нежели в социальной системе Фурье, не было, кажется, еще высказываемо в истории: проблески гениальности здесь соединяются с безумием, духовной слепотой и чудачеством. У нас нет места излагать здесь в подробностях всю эту систему, облеченную в странную и запутанную форму. Для иллюстрации приведу только один пример, здесь особенно интересный: как разрешается вопрос об отношениях полов? Конечно, для Фурье и половое влечение, подобно всякому другому страстному движению души... само по себе чисто и непорочно и подлежит удовлетворению в наибольшей полноте. «Свобода в любовных делах превращает большую часть наших пороков в добродетели». Хотя в будущем обществе и допускается «весталат», т. е. девство для желающих, но общим правилом является полная свобода в половых отношениях. Между мужчиной и женщиной устанавливаются отношения троякого рода: супругов, производителей (не более одного ребенка) и любовников, причем каждый волен осуществлять эти связи в разных комбинациях по желанию; моногамия отвергается в принципе, ибо, конечно, моногамический брак имеет в своей основе аскетическое осуждение и подавление влечения к внебрачным связям, между тем как никакое влечение не должно быть подавляемо. Однако даже Фурье в существующей дисгармонии страстей видит все еще самостоятельную проблему, подлежащую разрешению, — большинство же других социалистов и общественных реформаторов вовсе не видят здесь даже и проблемы. Они рассматривают человека исключительно как продукт общественной среды: одни — экономической, а другие — социально-политической, и значит, в сущности, как пустое место. Различны в разных учениях только рычаги, которыми может быть сдвинут земной шар с теперешней своей основы: у Бентама это — личная польза, у Маркса — классовый интерес и развитие производительных сил, у Спенсера — эволюция, у позитивистов — законы интеллектуального прогресса.

Булгаков С. П. Человекобог и человекозверь // Вопросы философии и психологии. 1912. Стр. 112.

А. И. Галич

<…>Смутная, но правильная мысль, что Вселенная есть целость, эта мысль хочет сама для себя сделаться ясной. Вот почему пытливость проникает до самого единства основания и сущности, по силе которой мир есть огромное тело органическое. Устремляясь мыслью от рассматривания мира, особенно же от созерцания глубоких таинств собственной своей жизни к последнему, безусловному началу всякого

условного бытия и устройства с намерением и упованием познать оное так, как оно возвещается нам в природе и в нашей жизни, человеке сими стремлениями своими, не праздными, но производительными, плодородными и благоуспешными, познает купно и с безусловным основанием и первоначальные законы всякой жизни…Тут то наше познание от самих себя получает надлежащую основательность; только из единства безусловно проразумеваем мы и необходимую гармонию между идеальным и естественным царством, гармонию, по силе которой одно отсвечивается в другом и потому одно другому доступно, но и оба, участвуя бытием в божественной жизни, участвует и способствует деятельности в форме откровений.

Статья 3

Полное мышление безусловное

§ 208

Здесь-то из хаоса мыслей возникают *идеи*, здесь-то вступает и *разум* в свои державные права, здесь-то открывается позорище и той пресловутой *философии*, которая для одних соблазн, для других буйство, для все же потребность.

Пункт 1

Идеи

§ 209

1) *Мертвы* все наши понятия, *добываемые* посредством отвлечения, *живы* идеи, непосредственно созерцаемые той силою души, которой взращено *чувство* для *вещей сверх-чувственных*.<...>

Целостию бытия заведывает идея, поглощая *здесь все* противоположности, не раздвигая в жизни, а, схватывая внешнее купно с его прямым, схватывая сущность купно со временем ее порождениями; понятия же любят противопоставлять, разлучать; так идее принадлежит *человечество*, а понятию, предоставленному с их возрастами, полами, темпераментами, породами и пр.; 3) Идеи непреложны, всегда одинаковы, а понятия изменчивы. Не является ли идея *напр.* воды для понятий, то в виде жидкого вещества и пара, то в виде твердого льда, то в виде воздухообразного газа? 4) *Первоначально* внедрены идеи в творение, а понятия всегда производны, зависимы и подлежат ответственности; те имеют свое основание только в самих себе, а сии снимаются с данных предметов и потому 5) всегда образуемы бывают *отвне*, тогда как *непонятные, безотчетные* идеи *напр.* жизни, свободы и т. п. и действуют и познаются *изнутри*. Видеть в Государстве *машину*, видеть общество людей, уговорившихся ограждать безопасность своих прав и видеть в нем организм *человечества*, – какая разница взглядов! 6) Идеи зиждут, порождают, влекут за собою соответственный предмет, когда понятия стараются выразуметь и объяснить предвосхитил ли *Колумб* творческую идею существования той Америки, о свойствах коей начали с его времени иметь понятия Европейские Путешественники и Ученые? Так 7) идеи имеют *повелительную* или *принудительную силу* закона. Пускай Наука, Искусство и Жизнь являются предшественными им ограничениями; какая до того выгода идеям? Они, по крайней мере, неотступно *требуют* произведения лучших, совершенных, образцовых; что же касается до понятий, то они холодные, незатейливые – сберегают в формулах то, что есть. 8) Кто имеет понятия, как не *мы* – люди? А идеи пользуются независимостью бытия. Сии самообразы существуют, сколько в нас, столько же и вне нас; каждая тварь, каждое тело небесное, каждый человек есть ли живая мысль в божественном Разуме. Не принадлежит ли *Ему* – жизнедавцу, как собственность верховному владыке? 9) Смыслом его только создаются понятия, а идеею *напр.* Изящества озабоченна и фантазия, про идею *напр.* блаженства знает и сердце. 10) Идея *выше* своего предмета, который никогда не бывает ей в *меру*; понятие всегда ниже своего предмета и определяет иные только, а не все стороны, с каких она является; почему идея никогда не готова и не способна развиваться в бесконечность, а *скороспелые* понятия наши передаются в определениях из школы в школу, из поколения в поколение. 11) Не всегда *прямого, положительного, истинного* смысла, а понятий тьма и ложных превратно отрицательных. 12) Понятия образуются *восходящим* путем, через подбор общих принципов, а идеи образуются путем *нисходящим*; так сказать, *падшие*, от Божественного духа отложившиеся, с неба сверженные духи, из которых каждый получил в свое и ведение, и виденье и в назидание особенный удел тварей, то пребывающих, то движущихся и познающих.

Пункт 2

Разум

§ 210

В стремлении, обнимать вещи идеями выказывается дух в качестве *разума*. Не дар ли это благодати избранным? Не особенное ли направление, не особенный ли способ идеальной жизни? Нет. Это 1) общий наш характер, это наше родовое достояние; в благословениях

его позволено участвовать и тому, кто обижен смыслом и рассудком; от того мы говорим о *различии умов*, но употребляем *разум* только в единственном числе; 2) это высочайшее, всесторонейшее развитие проницательной мысли, которую мы так любим, чествовать: ибо, не ей ли мы поклоняемся в лице Верховного Разума? Эта Божественная сила, в коей живет, движется и пребывает как мир со своими *сущностями*, так и человек со своими идеями.

§ 211

Таков разум сам по себе, в возможности, в идеи, в значении и *существительном*. Или в явлении, но в смысле *прилагательном*, в значении силы туземной, дольней, деловой стремится он во временных стремлениях своих как новый, мятежный, затейливый романтик, найти *живительное начало свободных действий вообще*. Тут он познает не то либо иное, не с одной какой-нибудь стороны, а внедряется во все действия, во все степени познания. Он – то возбуждает *осязание, слух, зрение* и проч. к внимательной и отчетливой встрече тех явлений, коих натиск едва допускает новую гостью, немощную, детскую душу до смущающих чувствований некоего бытия – грозного и послушающего; – он–то нестройную массу мечтаний, картин, призраков, *наводняющих воображение,* и распределяет по произволу и одушевляет гаданиями существенной их значительности; он то заставляет смысл, сперва приводить в порядок богатые свои приобретения, делать им обзор и управлять запасом представлений отвне, а потом досягать изнутри в первоначальное единство жизни и бытия, проникать в самые стихии понятий и суждений и отыскивать начала умозаключениям; он-то разгадывает и внутреннее движение сердца, он-то постигает и дух всяких преданий сквозь таинственные их покровы, удачно разбирает – по-своему – священные иероглифы и рунические письмена, которым не имеет нужды изучаться, видя везде собственные свои откровения, видя и в физиологии вещей и в ходе истории не игру слепого случая или произвола, а такое благоустройство возрождающейся жизни, которое по свойству духа необходимо.

§ 212

Таким образом, разум из *возможного* бытия своего приходит в бытие *действительное*, историческое не иначе, как с развитием и упражнением прочих дарований душевных, в которых и являет державную свою промыслительность, и которые все понимают, равно, как понимают и себя самого, оставаясь, однако же, для них тайною неисповедимой. По сей причине опасный враг ему есть всякая недозрелая, односторонняя сила, которая *берется* руководствовать жизнью. Вообб-ражение, самому себе предоставленное, смысл, ограничивающийся только поверхностным сводом данных *явлений и преданий*, слепой произвол, не умеющий подчинять себя законам необходимости, темные ощущения грубого сердца – фанатика и т. п. – вот те густые тлетворные испарения, которые *заслоняют тот живительный, благодатный зрак всевидящего солнца правды*! Ибо, прямо созерцая внутреннее, первоначальное, необходимое устройство жизни, разум сам по себе столь же мало обманывается, как и чувства, которые доводят до нашего сведения то, что являет им опыт. Так-то такое заблуждение называем мы *недоразумным*, а всякое зло *неразумием*; так-то вполне постигать вещь или отношение значит вразумляться.

§ 213

Впрочем, пускай *поиск* идей принадлежит разуму, – самое обработание и употребление сих сокровищ предоставляется опять тому *рассудку*, который сравнивает, устанавливает и приводит в порядок наши чувствования, наши представления, наши понятия, заимствуем ли мы оные из дольнего мира или из горняго. Вот почему *ум как центральный акт мышления человеческого*, овладевая и самими идеями, должен оные, отстранения суемудрой глумливости, подводить под нормы здравой логики, сближать с нуждами всех и каждого, пускать, по долгу хозяина не скупого, в *обиход* обрабатывать по возникающим здесь *категориям* высшего рода, вдвигая все вещи, сделавшиеся собственностью мысли, в раму *Истинного*, вдвигая все начинания и все свободные отношения жизни человеческой, в раму *Доброго* по требованию *благоразумия*, и, наконец, вдвигая общественные явления или ощутильные организмом формы удачно развернувшейся сущности в природу *Изящного*.

Пункт 5-й

Философия

§ 214

То, что на основании идей производит в надлежащее состояние разум,… *есть система истинного видения мира*, которая берет на себя священную обязанность, *идеями* своими *вразумлять* возбужденного человека ближайшим образом или непосредственным в последних, окончательных, а посредственным образом и во всех необходимых задачах мира сложной его жизни. Посему а) Философия есть на-

ука не особенная, но всем факультетам, всякому роду занятий *общая;* от вас зависит отыскать ее – бесприютную в массе предметов: Ботаники и Законодательства, Медицины и жизни, Богословия и языка, математики и туалета. Но никто не имеет к ней прямого доступа, ни даже тот, на чьем челе она успела прежде матери запечатлеть поцелуй любви. Если разум высказывается только в действии прочих способностей, если он познается только из явлений, то уменье глядеть на вещи глазами *Философа*, обретается только при тщательном изучении наук существенных. Как же трудна, как бесконечна задача любомудра и относительно к объему его предметов и относительно предлежащему оных усовершению!

§ 215

Разумная, богоподобная душа человека, стремясь к совершенству, к предоставленной свободе, старается мысленно овладеть откровениями жизни, – хочет утвердиться в знании вещей подлинных, вечно истинных, не лишенных всякого приятия, – тех былых, а может быть и *имеющих*, кои с силою и характером необходимости вступают в область *мыслительного* либо там, где – производным образом – в мыслях и в познаниях извлекаемо бывает из чего-то другого, как естественное следствие. – Что ж человек истинно сделать может? То, что навязывается здравому, обманчивому его сознанию, следственно а) то, что мы усматриваем в себе и вне себя, как чувствами внешними и внутренними, так и самими идеями разума, б) то, что усматривают другие: ибо и чужому опыту, коль скоро он не опровергается другими своими или иными наблюдениями либо собственной неопределенностью и нелепостью первых, мы придаем такую точно необходимость представлений, какую мы и сами в себе подмечаем, с) наконец мы и то знаем, что можем доказать содержания других представлений, по себе неприемлемых.

Грань 3-я

От посредующего получение и сохранение знаний – Память

§ 216

Часть познающей деятельности, которая занимает середину между косными, связанными чувствами, и между подвижным, более свободным мышлением, которая и участвует в действии, и укрепляет все создания и первого и последнего, которая даже, в качестве памяти сердца, вмещает в себя ощущения и склонности, словом все состояния жизни человеческой, сопровождаемые представлениями, известна под именем *памяти*. Посему память имеет своей задачей — как познавать познанное, т. е. сохранять множество теперешних явлений внутреннего быта с прежними, так и возобновлять по требованию – былые положения нашего Я, удерживать в своей власти, приобщать к достоянию своей жизни, увековечивать и обладание, что с силой и ясностью вошло в сознание путем чувств и смысла, путем сердца и воли оказывать, вообще говоря, *теоретическое присутствие духа.*

§ 217

Если чувства вещественными своими предметами, если воображение своими картинами возбуждают только свободные движения нашей мысли, то следствия или выводы и оного возбуждения или движений как бы осаждаются в нашей памяти. Вот почему она непосредственно принимает в заведывание действительные явления внутреннего опыта, подобно чувствам, с которыми она связывает и потребность особенных органов и почему деятельность ее придерживается тех же самых условий и законов, коим подлежит воображение, различаясь, однако ж, от последнего обширностью своего ведомства, в которое вовлекает и отвлеченные порождения смысла, и сами идеи разума! Вот почему она примыкает и к мышлению там, где занимается сомнениями, примыкает и к свободе там, где точно или искусственно хочет усвоить себе известные вещи идеальным актом завладения или умышленно воскрешает требуемые воспоминания!

§ 218

Любитель чистых дев Геликона усердно чтит и мать их – Мнемозину, ту память, которая наблюдает за сохранностью всех идеальных действий: ибо, если представления находились бы в таком течении, что ни одно прежнее не закралось бы в душу, то внутреннее образование было бы невозможно, и жизнь, опираясь о шаткую основу то чувств, то подвижных, зыбких, произвольных, летучих мыслей, не имела бы прочности в своем составе…

Память блюдет опыты наши и познания, в которых мы имеем веру несомненную: ибо мы столько ведаем, сколько можем упомнить; память созидает и время, в котором предметы внешнего и внутреннего мира движутся, следуя друг за другом, памяти вверено сознание единства и целости нашего существа, ей вверено руководство самою мудростью житейской, которая учреждает свои поступки по правилам принятым, весьма известным и памятным человеку с характером.

§ 219

Как сила, притягивающая атомы и осаждающая оные около своей оси в заматерелых созданиях, не есть только страдательная, но живая и вечно действующая, – именно в сем магнитном производстве, так и память не задерживает только представления или чувствования в сознании, но возобновляя оные, пускает накопленную массу капитала в движение, извлекает сокровища из-под спуда, выводит на поверхность сознания те смутные, темные представления, которые хотя нам не чужды, но которые пока не проникнуты мыслящей деятельностью и состоят вообще в косвенном отношении к теперешнему, к данному порядку и ходу мыслей либо же при встрече с разными направлениями духовных движений опять затмились.

§ 220

<...> – представления, заронившиеся в память и в ней опочившие, отнюдь не переходят в состояние косного бытия; они поддерживаются и приводятся в оборот мыслящею силою следственно состоят все-таки в ведомстве духовной жизни. Вот почему память и воспоминание начинают заметно действовать тогда только, когда предметы приковали к себе внимание наше, когда чувствования переработаны уже до известной степени в целом, когда мы приобрели навык в употреблении словесного языка, когда человек, остепенившийся в состоянии владеть собою <...>

§ 221

Память не имеет ни собственных предметов, ни собственных законов. Вытекая из отправления всех сил душевных, она сообразуется то произвольно, то умышленно с порядком движения каждой. Сочетается ли она с чувствами? В сем случае она любит схватывать то, что сильно поражает их внимание, – любит схватывать предметы свежие, огромные, резкие, блестящие, в своем течении гармонические, каковы, например стихи. Сочетается ли с представлениями? Она всего охотнее подмечает в массе их образы ясные, определительные, важные. Прилепляется ли к мыслям? Она скорее отличает между ними удобопонятные, главные, складные, чем сбивчивые, подчиненные, неправильные, беспорядочные. Входит ли в заговор с волей? Она долго останавливается на том, что интересно для нашего эгоизма, что льстит нашим склонностям, побуждениям и страстям; что согласуется с любимыми мнениями каждого, что способствует доблестным его начинаниям, что заботит его совесть. Обращается ли наконец, к сердцу? Она продолжает воспоминания о прошлом в той мере, в какой последнее подстрекает его к новой деятельности.<...>

§ 226

Так познаниями посредством чувств и воображения, посредством мышления и памяти описывается круг *теоретической* жизни человека! Где все способы знакомства с миром даются душе в совокупном виде; там она принимает направление средостремительное, там начинает вращаться около самой себя, или изучает собственное свое устройство в разных актах самопознания.

Грань 4-я *перечневая*

Познание самого себя

§ 227

Тот, кто внимательно следит за развитием и откровением душевной жизни, тот на каждом шагу все более и более удостоверяется в том, что многоразличнейшие движения оной всегда относятся к какому-то, отнюдь внутреннему началу, в котором она не только укоренена, как в родной почве, но из которого получает и питает для себя и силу – пускать ствол и ветви, это начало, которое и встречает всех грядущих в мир и сопровождает их в дальнейшем странствовании, – начало, вследствие коего всякий тот, кто подмечает собственное свое бытие, собственную свою жизнь, считает себя вправе называть сии явления внутреннего мира достоянием своей души, а не слепой игрой общего механизма, совершающегося хотя и в нас, однако же, не про нас.

Статья 1

Внутреннее чувство

§ 228

Но сие сокровенное начало жизни каждого из нас может разными способами отражать свою деятельность в призме собственного опыта. Ибо может непосредственно подмечать собственное свое удивительное бытие, как неподвижную точку, к которой примыкают и в которой постоянно встречаются все явления общей и частной жизни – это дело внутреннего чувства, которое пробуждается внешними своими тезоименитыми сочетаниями и сходствует с ними в том, что подобно им непосредственно обличает существование чего-то действительного в нас, внемля однако же, таинственный свой предмет в атмосфере неделимой или удельной самости каждого. Оно есть источник и средоточие душевной деятельности, помогая проявлению чувств, воображения и памяти, равно как и выводов сей деятельности. Здесь

устранено всякое различие предметов, всякое соображение; здесь мы прямо схватываем самих себя в таком точно виде, в каком мы сами себе являемся. Но приписывать сию встречу чисто случайному механизму, значит – юродствовать.<.>

Пункт 2-й

Сознание

§ 230

Как внутренним чувством… самость подмечает свои движения смутные, неотчетливые, неразгаданные, так точно познание на второй степени переходит в область определенного представления, возникает в порядке… наших знаний то заветное Я, которое мы так поздно умеем называть ум, и коего звук так приятен и слуху и сердцу! Сие откровение первоначальной самости, в котором она делается для себя не только внятною, но и ясною, – сие видение о нашем Я, как о представляющем внутреннем начале, которое умеет различать себя от другой, подобному совершенству недоступной, половины своего существа, есть сознание. Таким образом, в противоположность внутреннему глухому чувствованию неделимого бытия своего, сознание оттеняет частные моменты и направления, оттеняет основания и цель деятельности от предметов, по временам смущающих оную.

§ 231

Сознание, само по себе или в форме идеальных своих движений рассматриваемое, являет собой простой акт, везде единообразный, поддерживаемый только самим собою и во всякое проявление жизни снова порождаемый, но не первоначальный, а производный, основывающийся на противоположности между внутренним деятельным началом и между внешним бытием, наконец, этот акт у всех людей равный, подобно математической точке, одинаковой во всех кругах, но акт у каждого человека особенно определяется данным его бытием; здесь каждый доступен и открыт только сам себе и притом не в отвлеченном, а в живом его качестве.

Статья III

Самосознание

§ 236

От всех изменений, случаев и припадков безопасно самосознание, – то видение о нас самих , которому внутреннее основание жизни раскрывается в качестве действительно свободного, в качестве прямо первоначального, чисто безусловного, – та степень знакомства с самим собой, на которой человек является себе в такой форме, какую сумел отлить свою жизнь. Ибо свобода в собственном смысле чужда всего того, что ее связывает и следственно ограничивает. Она конечно нуждается в отношениях, но не для самой себя, а для чего-то другого, именно для того, чтобы и в развитии, в истории, в жизни высказать ту чистую, безусловную самость, какую она подмечает в своей идее.

Здесь перед умственными очами нашими мелькает не реальное уже бытие, и не Я, а та свобода, которая узнала свое лестное, превосходное назначение, т. е. мелькает личность, которая и возвещается во всех движениях людскости, или, что одно и тоже, которая видит в себе истинную сущность духа.

§ 237

Но поелику свободное начало ежеминутно должно составлять, утверждать и порождать само себя, поелику человек, вообще говоря, в своей исторической, временной жизни никогда не может довлечься ни самости, ни своего смышленого Я; то крайнему способу идеального самосозерцания не суждено быть состоянием совершенно чистым, продолжительным, беспрерывным; внутреннее чувство и сознание будут попеременно более или менее тревожить, определять и сопровождать оное.

А. И. Галич «Картина человека» СПб, Академия Наук, 1834. Стр. 218–231; 239–253.

П. П. Гайденко

В сознании русского образованного общества прошлого и начала нынешнего века понятие человечества играло важную роль. Как и в духовной жизни Запада, это понятие оказалось тесно связанным с характерной для Просвещения верой в прогресс, в возможность создания на земле совершенного и справедливого общества. «Революционное стремление осуществить Царство Божие на Земле — пружинящий центр прогрессивной культуры и начало современной истории. Все, что не связано с Царством Божиим, представляется ей чем-то второстепенным», — писал глава Иенской школы романтиков Фр. Шлегель около двух столетий назад.

В России идея человечества как субъекта прогрессивного развития нашла своих приверженцев прежде всего среди революционеров-демократов, но не только среди них: ею вдохновлялись и мыслители религи-

озного направления. Достаточно назвать имена И. Киреевского, А. Хомякова, Ф. Достоевского, Л. Толстого, Н. Федорова, В. Соловьева.

Ввиду общности темы я ограничусь концепцией человечества у В. С. Соловьева, и притом главным образом в последний период его творчества. Поскольку Соловьев во многом определил философский горизонт русского Серебряного века, наследие которого мы стремимся сегодня возродить, осмыслить и дать ему как бы вторую жизнь в новой России, то обращение к творчеству Соловьева для нас весьма актуально. А в то же время идея Богочеловечества, пожалуй, — центральная тема в творчестве выдающегося русского философа.

Хочу сразу же отметить два существенных момента. В учении В. С. Соловьева идея единства человечества имеет глубоко религиозный смысл: она содержит в себе идеал целостной жизни в его христианском понимании, — как жизни во Христе. Здесь Соловьев продолжает традицию славянофилов и резко критикует атеистический нигилизм, столь влиятельный во второй половине прошлого века и подготовивший идейно русскую революцию. Но при этом и соловьевская концепция единства человечества не лишена, к сожалению, утопизма. Здесь его творчество несет на себе печать эпохи. «Учение Соловьева, — пишет автор одного из лучших исследований о Соловьеве Е. Н. Трубецкой, — зародилось в насыщенной утопиями духовной атмосфере второй половины прошлого столетия... утопия социального реформаторства, утопия национального мессианства, утопия посюстороннего преображения вселенной...»

Вера в прогресс составляет предпосылку учения В. Соловьева о человечестве как едином организме. В речи, произнесенной 13 марта 1881 г. еще молодой философ говорит о революционном утопизме как об извращенной форме христианского стремления «осуществить на земле, в данной действительности что-то лучшее, какое-то царство правды, хотя действительный характер царства правды и утратился». Ошибка революционеров, по Соловьеву, состоит, не в самом этом стремлении, а в том, что они хотят осуществить этот идеал, отвергая христианские начала, которые только и могут его оправдать.

Что же такое человечество, согласно В. Соловьеву? В своей ранней работе «Философские начала цельного знания» (1877) Соловьев рассматривает человечество как единое существо — субъект исторического развития. «Субъектом развития, — пишет он, — является здесь человечество как действительный, хотя и собирательный организм. Обыкновенно, когда говорят о человечестве как о едином существе или организме, то видят в этом едва ли более, чем метафору или же простой абстракт; значение действительного единичного существа или индивида приписывается только каждому отдельному человеку. Но это совершенно неосновательно. Дело в том, что всякое существо и всякий организм имеет необходимо собирательный характер, и разница только в степени: безусловно же простого организма, очевидно, быть не может... Как собирательный характер человеческого организма не препятствует человеку быть действительным индивидуальным существом, так точно и собирательный характер всего человечества не препятствует ему быть столь же действительным индивидуальным существом. И в этом смысле мы признаем человечество как настоящий органический субъект исторического развития».

В основе такого подхода лежит убеждение философа в реальности всеобщего. Такое убеждение имеет давнюю историю — вспомним средневековый реализм: в новоевропейской философии оно нашло свое наиболее последовательное выражение у Спинозы, чье влияние на Соловьева оказалось, быть может, самым фундаментальным: с увлечения Спинозой началось, как известно, философское формирование молодого Соловьева. Это влияние затем закрепилось и углубилось благодаря немецкому идеализму — прежде всего Фихте, Шеллингу и Гегелю. Существует распространенный взгляд, что немецкому идеализму удалось в корне преодолеть точку зрения спинозизма, поскольку и в самом деле на место природы в ее, так сказать, статической форме здесь встает история в ее динамике и развитии, а тем самым категория необходимости уступает место категории свободы. Фихте противопоставлял свое наукоучение именно спинозизму как системе универсального фатализма.

Однако в действительности, как это ни парадоксально, именно к критикуемому им Спинозе Фихте оказался ближе, чем к Канту, на учение которого он опирался во всех своих построениях. Это, прежде всего близость методологическая: и Спиноза, и Фихте (а за ним Шеллинг и Гегель) строят монистические системы путем дедуктивного выведения следствий из принятого первопринципа. В частности, у Фихте это — Абсолютное Я, которое актом самополагания вызывает себя к бытию и определяется только самим собою, у Спинозы — субстанция, которая существует сама в себе и определяется через себя. И там, и здесь все определения вытекают из исходного начала с абсолютной

необходимостью. И там, и здесь мы находим — *если* употребить термин В. С. Соловьева — философию всеединства, пантеизм, только у Спинозы это — пантеизм природы, а у Фихте — пантеизм свободы. Однако оба варианта пантеизма противостоят теизму как учению о личном Боге и связанному с ним органически персонализму. Не только у Спинозы, но, что удивительно, у Фихте парит детерминизм: у первого — детерминизм природы, у второго — телеологически обоснованный детерминизм истории: исторический прогресс совершается с той же непреложностью, как под действием тяжести падает на землю подброшенный вверх камень. Для человеческой индивидуальности ни у Спинозы, ни у Фихте с Гегелем не остается места: в этом наиболее наглядно проявляется пантеистическая подоплека их учений.

В. С. Соловьев как раз и воспринял эту общую для спинозизма и немецкого идеализма пантеистическую посылку, которая определила его учение о всеединстве. Как и в немецком идеализме, обшекосмический процесс переходит у Соловьева в исторический: «Космический процесс, — пишет он, — оканчивается рождением натурального человека, а за ним следует исторический процесс, подготовляющий рождение человека духовного». С той же необходимостью, с какой природно-космический процесс рождает физического человека, исторический процесс рождает физического человека, исторический процесс должен завершиться становлением человека духовного; так преломляется у русского философа идея прогресса в ее фихтеански-гегельянском варианте. Свободное решение, свободный выбор и деятельность отдельного индивида здесь, в сущности, большой роли не играют. Исторический процесс сам по себе, с внутренней непреложностью, ведет к торжеству добра: здесь позиция Соловьева совпадает не только с гегелевской, но и с марксовой.

В одной из самых поздних своих работ, в докладе, прочитанном на собрании Петербургского философского общества по поводу столетнего юбилея Огюста Конта (1898), В. С. Соловьев специально обращается к теме человечества. Это и понятно: ведь именно у Конта человечество предстает не как общее родовое понятие и не как просто совокупность всех живущих на земле людей, а как живое реальное существо. Отвергая христианство, Конт ставит на место единого Бога таким именно образом понятое человечество, называемое им le Grand Etre — «Великое Существо», которое должно стать предметом нового — псевдорелигиозного — поклонения и веры: последняя, впрочем, мыслится Контом как итог научного знания во всей его полноте. Согласно Конту, судьба каждого человека целиком определяется этим новым — имманентным! — божеством, почему он и считает возможным, не колеблясь, назвать человечество «Провидением», Конт считает, что человечество есть неделимое существо (etre indisible). Это убеждение разделяет с ним и В. Соловьев. Однако тезис о неделимости человечества требует признать, что отдельно взятый человек не есть нечто субстанциальное, есть не действительность, а только возможность, которая для своего превращения в действительность требует другого — государства, нации и т. д. С точки зрения Соловьева, это другое, высшее, не может быть единством государственным или национальным, ибо «нация в своей наличной эмпирической действительности есть нечто само по себе условное»; «она хотя всегда могущественнее и физически долговечнее отдельного лица, но не всегда достойнее его по внутреннему существу, в смысле духовном...».

Высшей и духовно более могучей реальностью, чем государство или нация, Соловьев вслед за Контом считает человечество. «Конт, — и в этом еще большая его заслуга и слава, — яснее, решительнее и полнее всех своих предшественников указал это «другое» — собирательное целое, по внутреннему существу, а не внешним только образом превосходящее каждого единичного человека, действительно его восполняющее как идеально, так и совершенно реально, — указал на человечество как на живое, положительное единство, нас обнимающее...».

Для обоснования тезиса о человечестве как едином живом организме, как о подлинной субстанции, Соловьеву нужно опровергнуть достаточно устойчивое представление о том, что такой субстанцией является отдельный человек, личность, наделенная разумом и свободной волей, способная различать добро и зло и нести ответственность за свои поступки и свой выбор. В отличие от Конта, не признававшего ни Бога, ни свободной воли лица, ни бессмертия индивидуальной души; Соловьев как верующий христианин не может оставить без внимания этот кардинальный вопрос. Казалось бы, ему должно быть трудно согласиться с Контом в том, что «единичный человек, сам по себе или в отдельности взятый, есть лишь абстракция, что такого человека в действительности не бывает и быть не может», напротив, имея в виду как раз этот тезис, Соловьев твердо заявляет: «Конечно, Конт прав».

Справедливость требует отметить, что русский философ не во всем разделяет воззрения Конта. Касаясь вопроса об абсолютности человечества. Соловьев замечает: «Основатель «позитивной религии» понимал под человечеством существо, становящееся абсолютным через всеобщий прогресс. И действительно, человечество есть таковое существо. Но Конту, как и многим другим мыслителям, не было ясно, что становящееся во времени абсолютное предполагает абсолютное вечносущее... Истинное человечество, как всемирная форма соединения материальной природы с Божеством... есть по необходимости Богочеловечество и Бого-материя...».

Но если в вопросе об отношении человечества к Богу как вечно сущему Соловьев не удовлетворен пантеизмом и имманентизмом Конта, то в вопросе об отношении человечества к единичному индивиду он вполне с Контом солидарен. Желая показать, как единичный человек, будучи абстракцией, относится к человечеству, как к подлинно реальному бытию, Соловьев проводит интересную аналогию. «Никто не отрицает, — пишет он, — действительности элементарных терминов геометрии — точки, линии, поверхностной фигуры, наконец, объема, ...т. е. геометрического тела... Но в каком же смысле мы приписываем действительность этим геометрическим стихиям? При сколько-нибудь отчетливом мышлении ясно, что они существуют не в отдельности своей, а единственно лишь в определенных отношениях друг к другу, что их действительность исчерпывается... этою относительностью, что они собственно и представляют только закрепленные мыслию простые отношения, отвлеченные от более сложных фактов».

Такая точка зрения на отдельном человеке нам хорошо знакома: она была у нас в России составной частью государственной идеологии на протяжении более чем семидесяти лет, но, разумеется, не благодаря Владимиру Соловьеву, а благодаря Карлу Марксу, учившему, что человек есть совокупность общественных отношений. Для Маркса, так же как и для Конта, реальностью тоже является общество как целое, тогда как отдельные индивиды суть лишь абстракции или «простые отношения».

Смысл аналогии между человеческим индивидом и геометрическим объектом русский философ раскрывает следующим образом: «Нельзя даже представить себе отдельно существующую геометрическую точку, ибо, будучи по определению лишена всякой протяженности, равняясь нулю пространства, она не имеет в себе ничего такого, что бы обособляло ее или отделяло от окружающей среды... Итак, точки, или элементы нулевого измерения, существуют не сами по себе или отдельно взятые, а только в линиях и через линии».

Хотя аналогия между точкой и живым организмом, а тем более наделенным разумом и самосознанием существом сама по себе довольно рискованна, однако известное основание для такой аналогии есть: как точка в геометрии, так и человек есть нечто неделимое. Евклид определяет точку как то, что не имеет частей, и, стало быть, неделимость есть ее главное свойство. Но в качестве неделимого геометрическая точка превосходит линию, которая, по определению древних математиков, делима до бесконечности, ибо содержит в себе, в отличие от точки, беспредельное — материю. Согласно Платону, линия вообще есть начало неопределенности, тогда как точка, будучи единицей (единым), наделенной положением, именно по причине отсутствия в ней протяженности является началом, ограничивающим и определяющим, ибо — скажем так — она есть представительница единого в пространственном мире. Не случайно античные математики определяли линию через две точки; именно они служат основой существования и условием постижения линии. Не линия — условие возможности точки, как думает В. С. Соловьев, а прямо наоборот!

И если продолжить эту превратно истолкованную нашим философом аналогию, то следовало бы сказать, что тем более отдельный человек как разумное и свободное существо, способное различать добро и зло, является условием возможности всяком человеческого сообщества — государства, нации, человечества.

Однако возникает естественный вопрос: случайно ли такой серьезный мыслитель, как В. С. Соловьев, столь превратно истолковал положения математики? Простая ли тут оплошность или же за этим кроется что-то более существенное? К сожалению, объем доклада не позволяет ответить на этот вопрос обстоятельно и развернуто: скажем лишь, что такой подход имеет за собой в новоевропейском мышлении уже давнюю традицию, и исток ее — происшедшее еще на заре нового времени отождествление единого и беспредельного, которое берет свое начало у Николая Кузанского, а затем находит развитие и в новой математике, и в новой философии, особенно у Спинозы, Фихте, Гегеля и всей той пантеистической линии развития философской мысли, на которую опирается В. С. Соловьев.

Но помимо указанного обстоятельства, тут кроется и очень непростая проблема — не только проблема единичного и общего, о ко-

торой уже была речь, но и проблема целого и части. В. С. Соловьев со всей решительностью утверждает: «Целое первее своих частей и предполагается ими». И в такой общей форме с этим трудно не согласиться. В самом деле, любой живой организм — как простейший, так и самый Сложный, — первее своих органов и не составлялся из них чисто механически, как куча кирпича из отдельных кирпичей. Но рассуждение Соловьева, конкретизирующее этот, казалось бы, бесспорный тезис, далеко не так бесспорно: «Это великая истина, – пишет он, – очевидная в геометрии (как видим, она не так очевидна, как кажется, — П. Г.), сохраняет свою силу и в социологии. Соответствие здесь полное. Социологическая точка — единичное лицо, линия — семейство, площадь — народ, трехмерная фигура или геометрическое тело — раса, но вполне действительное, физическое тело — только человечество. Нельзя отрицать действительность отдельных частей, но лишь в связи с их целым, — отдельно взятые они лишь абстракции».

Спору нет, человек всегда живет в обществе, способ его физического существования, характер удовлетворения потребностей, формы общежития и особенности духовного мира формируется совместной деятельностью и общением людей. Но в какой мере все же мы можем перенести на человека и человечество аналогию «часть — целое»? По отношению к живому организму тут проще: каждый орган, каждая клетка есть лишь часть, она не может быть самостоятельно сущим (субстанцией) вне целого. Вправе ли мы, однако, считать человека «органом» или «клеткой» человечества — не метафизически, а буквально? Не ждет ли нас в конце этой цепи рассуждений хорошо известная метафора «винтика»? Ведь печально знаменитый «человек-винтик» — продукт такого же понимания целого и части, какое мы встречаем у Соловьева и Конта. «Тело не слагается из точек, линий, фигур, а уже предполагается ими, — пишет Соловьев, — человечество не слагается из лиц, семей, народов, а предполагается ими».

Философ видит в человечестве в буквальном смысле индивидуум, субстанцию, единое живое существо, более того — личность, точнее, высшую из личностей, или Сверх-Личность. «Ясно, — резюмирует он, — что речь идет не о понятии, а о существе, совершенно действительном, и если не совсем личном, в смысле эмпирической человеческой особы, то еще менее безличном. Чтобы сказать одним словом, это существо — сверхличное, а лучше сказать это двумя словами: Великое Существо не есть олицетворенный принцип, а Принципиальное Лицо, или Лицо-Принцип, не олицетворенная идея, а Лицо-Идея». Соловьеву представляется совсем не случайным, что Конт видит в человечестве существо женственное, — тут, по его мнению, не просто метафора, а великое прозрение: как «Принципиальное Лицо», человечество, согласно русскому философу, есть София, которую русское религиозное сознание, как указывает Соловьев, воплотило в образ-икону Софии Премудрости Божией и которая «сближается то с Христом, то с Богородицею, тем самым не допуская полного отождествления ни с Ним, ни с Нею».

К сожалению, здесь у нас нет возможности рассмотреть тему Софии, одну из центральных в творчестве Соловьева, к тому же тесно связанную с проблемой человечества как единого Существа. Отметим лишь, что коль скоро прерогатива быть личностью, Лицом, переходит к человечеству, то отдельный индивид — хочет того наш философ или нет — этой прерогативы лишается. Но наш философ этого хочет. И чтобы доказать, что право быть самостоятельной субстанцией отнимается у единичного человека справедливо, В. С. Соловьев и своей последней большой работе — «Теоретическая философия» — предпринимает основательную критику идеи «субстанциальности Я». Критический пафос работы направлен против Декарта, искавшего самое очевидное и достоверное положение, чтобы на нем возвести систему истинного знания. Такое положение Декарт, как известно, нашел в формуле: «Мыслю, следовательно, существую».

Эта картезианская формула неоднократно подвергалась критике — и прежде всего из-за того субъективизма, который наложил свою печать на европейскую мысль нового времени. Однако критика Соловьева имеет специфический аспект: он отвергает декартово решение, потому что французский философ не просто исходит из сознания как факта, как эмпирической (психологической) данности, наличия определенных ощущений, представлений, желаний, т. е. потока сознания, но потому, что Декарт ставит вопрос: чье это сознание? Кто тот субъект, то реальное сущее, та субстанция, которой этот поток принадлежит? «В житейском обиходе, — иронически замечает Соловьев, — можно, не задумываясь, спрашивать: чей кафтан? или чьи калоши? Но по какому праву можем мы спрашивать в философии: чье сознание? — тем самым, предполагая присутствие разных кто, которым нужно отдать сознание в частную или общинную собственность? Самый вопрос есть лишь философскинедопустимое выражение догматической уверенно-

ти в безотносительном и самотождественном бытии единичных существ. Но именно эта-то уверенность и требует проверки и оправдания через непреложные логические выводы из самоочевидных данных. Такого оправдания я не нашел для нее ни в декартовой презумпции cogito ergo sum, ни в лейбницевской гипотезе монад, ни в Мэн де Бирановых указаниях на активные элементы сознания».

Оба сочинения В. С. Соловьева, на которых я здесь остановилась, — «Идея человечества у Августа Конта» и «Теоретическая философия» — посвящены доказательству реальности человечества и ирреальности отдельного человека. Объектом критики каждый раз оказывается персонализм, — не только персонализм Декарта. Лейбница, Мэн де Бирана, Кузена, но и русских философов, в частности близкого друга Соловьева Л. М. Лопатина.

Именно против картезианского персонализма, а не просто субъективизма и механицизма выступает В. Соловьев, и не случайно он саркастически подчеркивает схоластические истоки картезианского cogito и полемизирует с Виктором Кузеном, акцентировавшим онтологическую подоплеку этого когито. «Всем курьезнее решается вопрос позднейшим издателем и благоговейным комментатором Декарта, известным Виктором Кузеном. Знаменитый принцип cogito ergo sum есть утверждение личного существования... Декарт знает умственный прием... открывающий нам личное существование, и он описывает этот прием также и еще более точно, чем какой-либо из его противников...».

Таким образом, в своем учении о человечестве как едином индивидууме В. С. Соловьев возвращается к своему раннему увлечению — пантеистическому учению Спинозы, которое стоит у истоков его философии всеединства. Единая, вечная и бессмертная субстанция — это, по Соловьеву, не человек, а человечество.

Русский философ оказался перед дилеммой, которую хорошо сформулировал английский религиозный писатель К. С. Льюис: «Если человек живет только семьдесят лет, тогда государство, или нация, или цивилизация, которые могут просуществовать тысячу лет, — безусловно представляют большую ценность, чем индивидуум. Но если право христианство, то индивидуум — не только, а несравненно важнее, потому что он, человек, вечен, и жизнь государства или цивилизации — лишь мгновенье по сравнению с его жизнью». Приведем еще одно рассуждение в том же духе, принадлежащее на сей раз перу русского мыслителя. «Отдельная личность может достигнуть разрешения своей задачи, реального осуществления своего назначения, потому что она бессмертна, и потому что ей преподано... разрешение свыше, независимо от времени, места или племени, но это осуществление лежит за пределами этого мира. Для коллективного же и все-таки конечного существа — человечества — нет другого назначения, другой задачи, кроме разновременного и разноместного (т. е. разноплеменного) выражения разнообразных сторон и направлений жизненной деятельности, лежащих в его идее...». Эти слова принадлежат современнику В. С. Соловьева И. Я. Данилевскому. Я здесь не касаюсь историософской концепции Данилевского в целом, но в данном вопросе он, мне кажется, ближе к истине, чем В. Соловьев.

Именно потому, что человек укоренен в трансцендентном, он по своей ценности выше всякого имманентного образования. В этом — истина христианского персонализма и его непреходящее значение. Та ценность личности, на которой стоит и вместе с которой падает европейское сознание неотъемлемых прав человека, уходит своими корнями в убеждение, что существует бессмертная человеческая душа, составляющая субстанцию каждого единичного человека. И, напротив, отрицание этой субстанции, создание мифологемы человечества как развивающегося имманентного Бога, в котором, как в Боге-Природе Спинозы, нет места для свободы и самоопределения личности, порождает условие для утопий, которыми так богат наш век.

В самом деле, как мы могли убедиться на собственном опыте, в утопических идеологиях и движениях человек приносится в жертву некоторой отвлеченной конструкции, нередко именуемой человечеством отдельная личность, ее судьба, страдания и боль теряют всякое значение перед лицом «прогрессивного развития» человечества в целом, которое превращается в иллюзорный масштаб оценки всех явлений и событий.

К сожалению, этого рода утопическому сознанию отдал дань и замечательный русский философ В. С. Соловьев. И лишь в последнем своем произведении, в «Трех разговорах», он, разочаровавшись в своей утопии, намечает контуры иного подхода к истории. Но этим новым замыслам уже не суждено было осуществиться из-за преждевременной смерти мыслителя.

Гайденко П. П. Человек и человечество в учении В. С. Соловьева // Вопросы философии. 1994. № 6. Стр. 47–54.

М. О. Гершензон

ТВОРЧЕСКОЕ САМОСОЗНАНИЕ

I

Нет, я не скажу русскому интеллигенту: «верь», как говорят проповедники нового христианства, и не скажу также: «люби», как говорит Толстой. Что пользы в том, что под влиянием проповедей люди в лучшем случае сознают необходимость любви и веры? Чтобы возлюбить или поверить, те, кто не любит и не верит, должны внутренне обновиться, — а в этом деле сознание почти бессильно. Для этого должна переродиться самая ткань духовного существа человека, должен совершиться некоторый органический процесс в такой сфере, где действуют стихийные силы, — в сфере воли.

Одно, что мы можем и должны сказать русскому интеллигенту, это — постарайся стать человеком. Став человеком, он без нас поймет, что ему нужно: любить или верить, и как именно.

Потому что мы не люди, а калеки, все, сколько нас есть, русских интеллигентов, и уродство наше — даже не уродство роста, как это часто бывает, а уродство случайное и насильственное. Мы калеки потому, что наша личность раздвоена, что мы утратили способность естественного развития, где сознание растет заодно с волею, что наше сознание, как паровоз, оторвавшийся от поезда, умчалось далеко и мчится впустую, оставив втуне нашу чувственно-волевую жизнь. Русский интеллигент — это, прежде всего, человек, с юных лет живущий вне себя, в буквальном смысле слова, т. е. признающий единственно достойным объектом своего интереса и участия нечто лежащее вне его личности — народ, общество, государство. Нигде в мире общественное мнение не властвует так деспотически, как у нас, а наше общественное мнение уже три четверти века неподвижно зиждется на признании этого верховного принципа: думать о своей личности — эгоизм, непристойность; настоящий человек лишь тот, кто думает об общественном, интересуется вопросами общественности, работает на пользу общую. Число интеллигентов, практически осуществлявших эту программу, и у нас, разумеется, было ничтожно, но святость знамени признавали все, и кто не делал, тот все-таки платонически признавал единственно спасающим это делание и тем уже совершенно освобождался от необходимости делать что-нибудь другое, так что этот принцип, превращавшийся у насто-ящих делателей в их личную веру и тем действительно спасавший их, для всей остальной огромной массы интеллигентов являлся источником великого разврата, оправдывая в их глазах фактическое отсутствие в их жизни всякого идеалистического делания.

И вот, люди совершенно притерпелись к такому положению вещей, и никому не приходит на мысль, что нельзя человеку жить вечно снаружи, что именно от этого мы и больны субъективно, и «бессильны в действиях. Всю работу сознания или действительно направляли вон из себя, на внешний мир, или делали вид, что направляют туда, — во всяком случае внутрь не обращали, и стали мы все калеками, с глубоким расколом между нашим подлинным «я» и нашим сознанием. Внутри у нас по-прежнему клубятся туманы, нами судорожно движут слепые, связанные, хаотические силы, а сознание, оторванное от почвы, бесплодно расцветает пустоцветом. Есть, разумеется, какой-то слабый свет и в нашей ежедневной жизни, — без этого невозможно существовать, — но он мерцает сам собою, не мы активно блюдем его, и все в нас случайно. С каждым поколением чувственная личность русского интеллигента изменялась, с элементарной силою пробивались в ней новые потребности, — и они, конечно, устремлялись в жизнь и утверждались весьма энергично, но сознание считало унизительным для себя присматриваться к ним и вся эта работа истинно-творческого, органического обновления жизни совершалась чисто стихийно, вне контроля сознания, которое только задним числом кое-как регистрировало ее результаты. И оттого неизбежно было все, что случилось, а случилось то, что жизнь русского интеллигента — личная, семейная, общественная — безобразна и непоследовательна, а сознание лишено существенности и силы.

II

В непостижимой сложности человеческого духа нет ничего раздельного, нет никаких механических переходов от низших движений к высшим, от ощущения к желанию, от чувственного восприятия к отвлеченной мысли, но все в нем слитно и цельно. И все-таки непосредственным внутренним опытом мы констатируем в себе различные сферы духа и постигаем характер их особенности. Это касается прежде всего природы нашего логического сознания.

Два общих закона могут быть установлены с очевидностью, вопреки учению исторического материализма. Первый — тот, что харак-

тер деятельности нашего сознания (т. е. ее ритм, напряженней окраска) всецело обусловливается врожденной психо-физической организацией личности; второй — тот, что направление и емкость сознания на известном уровне в значительной мере автономны. Другими словами, как в жизни нашего сознания определяется свойствами нашей центральной воли, что и сколько сравнительно независимы от нее и гораздо больше определяются самостоятельным усовершенствованием механизма и характером материалов, какие навязывают нашему сознанию для переработки воспитание, среда и пр. Эта сравнительная независимость сознания — кардинальный факт нашего духовного бытия. В совокупности времен, конечно, и сознание подчинено общему мировому плану и в этом смысле несвободно, но в каждом отдельном человеке оно эмпирически воспринимается как сила автономная и так осуществляется. Сознание может уходить от личности вдаль, блуждать свободно по разным путям, долетать до неба. Оно — тот орган духа, который приемлет в себя истину. Как высокая мачта беспроволочного телеграфа, она воспринимает все воздушные токи единой и целой Божественной истины. Эта истина медлительно добывается человечеством в тысячелетнем жизненном опыте, путем наложения миллионов аналогичных и вместе индивидуально-разнородных переживаний; она — идеал только для каждого отдельного сознания, по существу же она — не должное, а только высшее обобщение всечеловеческого опыта, т. е. истинно-сущее, единственно-реальное, именно та норма, которая соответствует подлинному и вечному существу человека. И оттого, что она рождается из самых основ человеческого духа,— она с неотразимой силою внедряется в каждое отдельное сознание, так что, раз представ уму, она уже овладевает им, от нее некуда бежать, ибо она — Бог в человеке, то есть сознательное космическое самоопределение человека.

Велико количество истины, которое способен воспринять отдельный ум. Все мы, образованные, знаем так много Божественной истины, что одной тысячной доли той, которую мы знаем, было бы достаточно, чтобы сделать каждого из нас святым. Но знать истину и жить по истине, как известно, разные вещи. Сознание не живет, не действует; оно не имеет никакого непосредственного прикосновения к реальному миру; живет и действует только центральная воля человека, следовательно, только через нее сознание может осуществлять познанную истину.

Автономность сознания — наше величайшее благо и вместе величайшая опасность для нас. Благо в том, что благодаря этой своей большой независимости от нашей индивидуальной воли наше сознание способно воспринимать — и в огромных количествах — сверхиндивидуальную истину, о чем только что была речь. Но ясно, что эта самая слабость уз грозит человеку ежеминутным разрывом между его логическим сознанием и его чувственной личностью. Опасность заключается в том, что индивидуальное сознание может отделяться от личности, что мы и видим на каждом шагу, и это имеет последствием два явления: во-первых, сознание перестает руководить волею, бросает ее, так сказать, на произвол ее страстей, во-вторых, само оно, не контролируемое на каждом шагу той непогрешимой целесообразностью, средоточием которой является в нас воля, начинает блуждать, вкривь и вкось, теряет перспективу ударяется в односторонности, впадает в величайшие ошибки. Общее сознание человечества не заблуждается, личное же сознание в своих частных исканиях непременно заблуждается каждый раз, когда оно своевольно отвернется от личности. Есть какая-то нормальная деятельность сознания, — ее трудно изобразить словами, но каждый человек ее предчувствует. Это в высшем смысле слова эгоцентризм сознания, сам по себе бессознательный, — какое-то неописуемое взаимодействие сознания и чувственной личности, их непрерывная борьба и минутное уравновешение, в глубине — гармонический рост всего человека, снаружи, может быть, ряд потрясений

Тогда мысль не бродит впустую: она жадно всматривается в эту бездну личности — собственной личности! — и, открывая ее основные антиномии, мучительно и страстно ищет разрешить их согласно с познанной ею истиной, и истину она принимает в себя не всю без разбора, а только ту, которая ей нужна для этой личной работы, но зато уже и всю принятую истину она использует без остатка, так что истина вся идет на рост организма, а не остается до смерти ненужным богатством, вроде того запаса пищи, которым птица-баба набивает свой мешок. Это — не личное, что решает здесь мысль: это в личной ипостаси реально преображается всемирная плоть, ибо эта плоть едина во всем и всякое существенное изменение в атоме есть бесповоротный акт космический. Нужны ли примеры? Но вот два героических образчика. Джон Бёниан, бедный и грубый лудильщик старых котлов, среди своей темной жизни (он жил в глухом английском местечке, в XVII веке) внезапно был объят необычайной скорбью. Он

с детства знал ту простую евангельскую истину, которую знаем и мы все,— и вдруг она ожила в нем. И вот началась борьба между сверхиндивидуальной истиной и индивидуальной волей. Внутренний голос неотступно спрашивал: хочешь ли ты отринуть грех или остаться с ним и погубить свою душу? Два с половиною года продолжалось это мученье. «Однажды,— рассказывает Бёниан,— я пошел в соседний город, сел на улице на скамью и погрузился в глубокое раздумье о той мерзости, в которую погрузила меня моя греховность. И после долгого размышления я поднял голову, и мне казалось, что я вижу, как солнце отказывается поделиться со мной светом и как даже черепицы на крышах сговариваются против меня. Они гнушались мною, и я не смел оставаться рядом, так как согрешил против Спасителя. О, насколько счастливее меня была всякая тварь! Для меня одного не было спасения!»

Бёниан победил и воскрес для новой жизни. Двести лет спустя Карлейль в другой плоскости пережил ту же борьбу. Его дух был долго скован чувственным страхом, который знают столь многие. Карлейль в «Sartor Re-sartus» рассказывает, как совершилась в нем победа: «Но тут вдруг возникла во мне Мысль, и я спросил себя: «Чего ты боишься? Ради чего, подобно какому-нибудь трусу, ты постоянно тоскуешь и плачешь, от всех скрываешься и дрожишь? Презренное двуногое! Чему равняется итог худшего из, того, что перед тобой открыто? Смерти? Хорошо, Смерти, скажи также — мукам Тофета и всему, что Диавол и Человек станет, захочет или сможет сделать против тебя. Разве у тебя нет мужества? Разве ты не можешь вытерпеть что бы то ни было и, как Дитя свободы, хотя и изгнанное, растоптать самый Тофет под твоими ногами, покуда он сжигает тебя? Итак, пусть идет! Я его встречу презрением». И когда я так думал, по всей душе моей пробежал как бы поток огня, и я навсегда стряхнул с себя низкий Страх. Я был силен неведомой силой; я был дух, даже бог. С этой минуты и навсегда характер моего несчастия был изменен: теперь уже это был не Страх и не хныкающее Горе, но Негодование и суровое Презрение с огненными очами».

Я выбрал эти два ярких примера, чтобы наглядно показать органическую работу сознания, когда оно не уходит вдаль, чтобы витать в необозримых пространствах, а устремляется внутрь личности и реально перестраивает волю. И у Бёниана, и у Карлейля душевная борьба приняла характер катаклизма, в этом смысле они — исключение. Обычная работа сознания несравненно менее бурна, но правильной, т. е. органической, она будет только тогда, когда ей присущ тот же характер личного дела, самосознания личности, как и в двух приведенных примерах.

Каждый человек рождается готовым и единственным, с определенной, нигде более в мире не повторяющейся психо-физической организацией. В каждой живой особи есть чувственно-волевое ядро, как бы центральное правительство, которое из таинственной глубины высылает свои решения и действует с непогрешимой целесообразностью. Каждое такое ядро, т. е. каждая индивидуальная воля — unicum в мире, все равно, возьмем ли мы человека или лягушку; и, сообразно с этим, нет ничего более своеобразного, как мироотношение каждого живого существа. Все, что живет, живет индивидуально, т. е. по особенному в каждом существе и абсолютно цельному плану. Но человеку, кроме этой стихийной воли, присуще самосознание, и потому стать человеком значит сознать своеобразие своей личности и разумно определить свое отношение к миру. Как только пробуждается сознание и пред ним начинает развертываться многосложная жизнь, все силы духа, если он не искалечен, инстинктивно сосредоточиваются на стремлении осмыслить действительность, просто потому, что для раскрывшегося сознания нестерпимо созерцать хаос, что оно должно искать единства в мире, которое есть не что иное, как единство собственной личности. В наблюдении жизни, в собственном опыте, в книгах юноша ищет элементов своего сознания, т. е. те идеи, в которых наиболее полно, наиболее точно уместились бы основные склонности его натуры. Это вовсе не односторонняя работа ума: как раз в этот период чувственно-волевая жизнь человека достигает своей высшей напряженности, врожденные тенденции духа определяются с наибольшею яркостью, так что работа совершается слитно, до полного нахождения своего раскрытого «я» в сознании. И здесь же одновременно идет другой процесс — самооценка личности согласно сверхличным идеям, накопляющимся в сознании, и активное ее преобразование согласно этим идеям. Опыт показывает, что такая ломка возможна. Сознание может овладевать отдельными движениями воли и, подавляя или направляя их, тем самым, путем навыка, постепенно воспитывать сообразно с познанной истиной самую волю. Такова роль сознания в отдельной личности, такова она и в общественной жизни, потому что государственный закон или институт есть не что иное, как

объективированное сознание, которое, принудительно регулируя поступки, стремится этим путем перевоспитывать воли.

Такая нормальная душевная жизнь требует, прежде всего, внутренней сосредоточенности и свободы. Деятельность сознания должна быть устремлена внутрь, на самую личность, и должна быть свободна от всякой предвзятости, от всякой инородной тенденции, навязанной внешними задачами жизни. Ошибочно думать, что это суживает горизонт сознания; индивидуальное сознание по самой своей природе не может замыкаться в себе, не может обособляться от общей жизни разума; поэтому каждое существенное движение общего разума неминуемо отдается в каждом отдельном сознании, с той разницей, что здесь, в душе, живущей целостно, мнимые запросы разума не находят себе почвы, но зато вечные идеи, нагруженные всей глубокой серьезностью общечеловеческой истины, разгораются в страсть, как это можно видеть на примерах Бёниана и Карлейля. Только такой человек умеет, во-первых, желать отчетливо и сильно, во-вторых, направлять свою сплоченную духовную силу на перестройку действительности. Эта цельность, разумеется, еще не определяет человека в высшем смысле, т. е. в смысле религиозных, нравственных и политических убеждений, но она есть первое, самое элементарное условие всякого такого определения, потому, что она ручается за то, что человек усвоит себе круг убеждений не по каким-нибудь внешним, случайным или односторонним побуждениям, — не в угоду общепринятому мнению или моде, не ради остроумия или увлекательности прочитанной книги, — а в точном, инстинктивно-принудительном соответствии с врожденными особенностями своей воли, и что усвоенные путем такого глубоко-индивидуального подбора идеи не останутся в нем бесплодной движимостью сознания, а будут внутренним двигателем всей его жизни, тем, что, в противоположность чисто-умозрительной, по существу еще мертвой идее, можно назвать идея-чувство, идея-страсть. Но, не предопределяя в частностях мировоззрения человека, такая духовная цельность категорически обусловливает общий характер этого мировоззрения именно его религиозность: нормальный, т. е. душевно-цельный человек не может не быть религиозен, по самой природе человеческой души. Но об этом нам еще придется говорить.

Казалось бы, ясно, что это самосознание и самовоспитание личности — не какой-нибудь моральный долг, а просто закон человеческой природы, обусловленный самым фактом наличности сознания в человеке. Оно — такой же естественный процесс в духовном организме человека, как прорезание зубов или половое созревание в физическом. Но физическое созревание человека не подлежит его вмешательству, в духовном же он — не только объект, но и свободный участник. Зубы мудрости непременно прорежутся в свое время, а нормальный ход духовного развития может быть бесконечно искажен историческими условиями, общественными предрассудками и личным заблуждением людей. Такое печальное искажение — духовная жизнь русской интеллигенции.

III

Наша интеллигенция справедливо ведет свою родословную от петровской реформы. Как и народ, интеллигенция не может помянуть ее добром. Она, навязав верхнему слою общества огромное количество драгоценных, но чувственно еще слишком далеких идей, первая почти механически расколола в нем личность, оторвала сознание от воли, научила сознание праздному обжорству истиной. Она научила людей не стыдиться того, что жизнь темна и скудна правдою, когда в сознании уже накоплены великие богатства истины, и, освободив сознание от повседневного контроля воли, она тем самым обрекла и самое сознание на чудовищные заблуждения. Нынешний русский интеллигент — прямой потомок и наследник крепостника-вольтерьянца. Divide et impera оправдалось и здесь. Будь в России хоть горсть цельных людей с развитым сознанием, т. е. таких, в которых высокий строй мыслей органически претворен в личность,— деспотизм был бы немыслим. Но где наиболее развитые сознания были лишены тел, а тела жили без сознания, там деспотизму было как нельзя более привольно. Это вечный закон истории; если еще нужны примеры, достаточно вспомнить о «святых» Кромвеля и о горсти юношей, освободивших Италию под знаменем «Dio e popolo».

И плод стал семенем и дал плод сторицей. Деспотизм, как и не могло быть иначе, вызвал в образованной части общества преувеличенный интерес к вопросам общественности: такая же частичная гиперестезия, какую вызывает во всяком живом организме чрезмерное внешнее давление на одну точку его. Общественность заполнила сознание; разрыв между деятельностью сознания и личной чувственно-волевой жизнью стал общей нормою, больше того — он был признан мерилом святости, единственным путем к спасению души.

Этот распад личности оказался роковым для интеллигенции в трех отношениях: внутренне — он сделал интеллигента калекою, внешне — он оторвал интеллигенцию от народа, и, наконец, совокупностью этих двух причин он обрек интеллигенцию на полное бессилие перед гнетущей ее властью.

Поистине, историк не сделал бы ошибки, если бы стал изучать жизнь русского общества по двум раздельным линиям — быта и мысли, ибо между ними не было почти ничего общего. Волевая жизнь людей изменяется не только под влиянием разума. Есть, по-видимому, и другие факторы, действующие на нее непосредственно. Такова, прежде всего, художественная красота — музыка, архитектура, поэзия; искусство как бы извне упорядочивает ритм воли и воспитывает ее к гармонии. Но первое место, разумеется, принадлежит сознанию. Его роль двойственна. Мысль по своей природе ритмична, и потому мышление уже само по себе, как бы механически, смиряет аритмичность бессознательной воли. Но оно не только формально дисциплинирует волю самым своим процессом: содержание мысли — истина — ставит ей цели, нудит ее двигаться не только в правильном ритме, но в определенном направлении.

Что делала наша интеллигентская мысль последние полвека? — я говорю, разумеется, об интеллигентской массе. — Кучка революционеров ходила из дома в дом и стучала в каждую дверь: «Все на улицу! Стыдно сидеть дома!» — и все сознания высыпали на площадь, хромые, слепые, безрукие: ни одно не осталось дома. Полвека толкутся они на площади, голося и перебраниваясь. Дома — грязь, нищета, беспорядок, но хозяину не до этого. Он на людях, он спасает народ, — да оно и легче и занятнее, нежели черная работа дома.

Никто не жил, — все делали (или делали вид, что делают) общественное дело. Не жили даже эгоистически, не радовались жизни, не наслаждались свободно ее утехами, но урывками хватали куски и глотали почти не разжевывая, стыдясь и вместе вожделея, как проказливая собака. Это был какой-то странный аскетизм, не отречение от личной чувственной жизни, но отречение от руководства ею. Она шла сама собою, через пень-колоду, угрюмо и судорожно. То вдруг сознание спохватится, — тогда вспыхивает жестокий фанатизм в одной точке: начинается ругань приятеля за выпитую бутылку шампанского, возникает кружок с какой-нибудь аскетической целью. А в целом интеллигентский быт ужасен, подлинная мерзость запустения: ни малейшей дисциплины, ни малейшей последовательности даже во внешнем; день уходит неизвестно на что, сегодня так, а завтра, по вдохновению, все вверх ногами; праздность, неряшливость, гомерическая неаккуратность в личной жизни, наивная недобросовестность в работе, в общественных делах необузданная склонность к деспотизму и совершенное отсутствие уважения к чужой личности, перед властью — то гордый вызов, то покладливость — не коллективная, я не о ней говорю, — а личная.

А в это время сознание, оторванное от своего естественного дела, вело нездоровую, призрачную жизнь. Чем меньше оно тратило энергии на устроение личности, тем деятельнее оно наполняло себя истиной,— всевозможными истинами, нужными и ненужными. Утратив чутье органических потребностей воли, оно не имело собственного русла. Не поразительно ли, что история нашей общественной мысли делится не на этапы внутреннего развития, а на периоды господства той или другой иноземной доктрины? Шеллингизм, гегелианство, сенсимонизм, фурьеризм, позитивизм, марксизм, ницшеанство, неокантианство, Мах, Авенариус, анархизм,— что ни этап, то иностранное имя. Наше сознание в массе не вырабатывало для себя своих жизненных ценностей и не переоценивало их постепенно, как это было на Западе; поэтому у нас и в помине не было своей, национальной эволюции мысли; в праздной, хотя и святой, жажде истины мы просто хватали то, что каждый раз для себя создавала западная мысль, и носились с этим даром до нового, лучшего подарка. И напротив, та истина, которую добывали — конечно, в личной работе сознания — наши лучшие умы — Чаадаев, славянофилы, Достоевский, — мы не дорожили ею, не умея распознать в ней элемент национальной самобытности, — все это потому, что наше сознание было лишено существенности, которая дается ему только непрестанным общением с волею.

Такое бесплотное мышление не может остаться здоровым. Как только прекратится живое кровообращение между сознанием и волею, мысль хиреет и поражается болезнями, неизменно одними и теми же у всех людей и во все времена. Раньше всего и всего неизбежнее наступает то общее конституционное расстройство сознания, которое называется позитивизмом. В нормальной жизни духа позитивизм как мировоззрение невозможен. Когда сознание обращено внутрь, когда оно работает над личностью, — оно здесь, в ежеминутном соприкосновении с иррациональными элементами духа, непрерывно общается

с мировой сущностью, ибо чрез все личные воли циркулирует единая космическая воля; и тогда оно по необходимости мистично, т. е. религиозно, и никакая ученость не убедит его в противном: оно знает бесконечность непосредственным знанием, и это знание становится его второй природой, неизменным методам всей его деятельности. Но когда сознание оторвалось от своей почвы, чутье мистического тотчас замирает в нем и Бог постепенно выветривается из всех его идей; его деятельность становится какой-то фантастической игрой, и каждый его расчет тогда неверен и неосуществим в действительности, все равно как если бы архитектор вздумал чертить планы, не считаясь с законом перспективы или со свойствами материи. Именно это случилось с русской интеллигенцией. История нашей публицистики, начиная после Белинского, в смысле жизненного разумения — сплошной кошмар. Смешно и страшно сказать: она делала все свои выкладки с таким расчетом, как будто весь мир, все вещи и все человеческие души созданы и ведутся по правилам человеческой логики, но только недостаточно целесообразно, так что нашим разумом мы можем до конца постигнуть законы мировой жизни, можем ставить миру временные цели (общей цели нет, так как наш разум ее не видит), можем реально изменять природу вещей и т. д. Непонятным кажется, как могли целые поколения жить в таком чудовищном заблуждении; ведь и они чувствовали иррационально, и они видели перед собой чудо бытия, видели смерть и сами ее ждали. — Но они не думали о своих чувствах, не смотрели на Божий мир: их мысль жила самодовлеющей жизнью — комбинировала свои обескровленные идеи.

И тут образовался заколдованный круг. Так как сознанию все же необходим какой-нибудь материал, над которым оно могло бы работать, то этим материалом для мышления русской интеллигенции явилась та самая общественность, которою больше всего и был вызван отрыв сознания от личности. Центр жизни переместился в гипертрофированный орган. С первого пробуждения сознательной мысли интеллигент становился рабом политики, только о ней думал, читал и спорил, ее одну искал во всем — в чужой личности, как и в искусстве, и проживал жизнь настоящим узником, не видя Божьего света. Так образовался круговорот: чем больше люди уходили в общественность, тем больше калечилось их сознание, а чем больше оно калечилось, тем жаднее оно бросалось на общественность. В юности действовал общий пример, общественное мнение, а с годами мысль уже настолько привыкала жить не дома, что ей больше ничего, не оставалось, как толкаться на площади, хотя бы она сама там ничего не делала, а только слушала из-за чужих спин или даже вовсе не слушала. Один работал в политике — вел пропаганду между рабочими; другой с увлечением читал Лаврова, — этот хоть слушая; а большинство — люди Чехова — просто коптили небо, не смея да и не умея войти в себя или даже просто жить непринужденно.

Казалось бы, нас могла исцелить великая литература, выросшая у нас в эти годы. Она не была связана нашими духовными путами. Истинный художник прежде всего внутренне независим, ему не предпишешь ни узкой области интересов, ни внешней точки зрения: он свободно воспринимает всю полноту явлений и всю полноту собственных переживаний. Свободны были и наши великие художники, и, естественно, чем подлиннее был талант, тем ненавистнее были ему шоры интеллигентской общественно-утилитарной морали, так что силу художественного гения у нас почти безошибочно можно было измерять степенью его ненависти к интеллигенции: достаточно назвать гениальнейших — Л. Толстого и Достоевского, Тютчева и Фета. И разве не стыдно знать, что наши лучшие люди смотрели на нас с отвращением и отказывались благословить наше дело? Они звали нас на иные пути — из нашей духовной тюрьмы на свободу широкого мира, в глубину нашего духа, в постижение верных тайн. То, чем жила интеллигенция, для них словно не существовало; в самый разгар гражданственности Толстой славил мудрую «глупость» Каратаева и Кутузова, Достоевский изучал «подполье», Тютчев пел о первозданном хаосе, Фет — о любви и вечности. Но за ними никто не пошел. Интеллигенция рукоплескала им, потому что уж очень хорошо они пели, но оставалось непоколебимой. Больше того, в лице своих духовных вождей — критиков и публицистов — она творила партийный суд над свободной истиной творчества и выносила приговоры: Тютчеву — на невнимание, Фету — на посмеяние, Достоевского объявляла реакционным, а Чехова индифферентным. Художественной правде, как и жизненной, мешала проникнуть в души закоренелая предвзятость сознания.

Личностей не было — была однородная масса, потому что каждая личность духовно оскоплялась уже на школьной скамье. Откуда было взяться ярким индивидуальностям, когда единственное, что создает личное своеобразие и силу — сочетание свободно раскрывшей-

ся чувственности с самосознанием, — отсутствовало? Формализм сознания — лучшее нивелирующее средство в мире. За все время господства у нас общественности яркие фигуры можно было встретить у нас только среди революционеров, и это потому, что активное революционерство было у нас подвижничеством, т. е. требовало от человека огромной домашней работы сознания над личностью, в виде внутреннего отречения от дорогих связей, от надежд на личное счастье, от самой жизни; неудивительно, что человек, одержавший внутри себя такую великую победу, был внешне ярок и силен. А масса интеллигенции была безлична, со всеми свойствами стада: тупой косностью своего радикализма и фанатической нетерпимостью.

IV

Могла ли эта кучка искалеченных душ остаться близкой народу? В нем мысль, поскольку она вообще работает, несомненно работает существенно — об этом свидетельствуют все, кто добросовестно изучал его, и больше всех — Глеб Успенский. Сказать, что народ нас не понимает и ненавидит, значит не все сказать. Может быть, он не понимает нас потому, что мы образованнее его? Может быть, ненавидит за то, что мы не работаем физически и живем в роскоши? Нет, он, главное, не видит в нас людей: мы для него человекоподобные чудовища, люди без Бога в душе,— и он прав, потому что как электричество обнаруживается при соприкосновении двух противоположно наэлектризованных тел, так Божья искра появляется только в точке смыкания личной воли с сознанием, которые у нас совсем не смыкались. И оттого народ не чувствует в нас людей, не понимает и ненавидит нас.

Мы даже не догадывались об этом. Мы были твердо уверены, что народ разнится от нас только степенью образованности и что, если бы не препятствия, которые ставит власть, мы бы давно уже перелили в него наше знание и стали бы единой плотью с ним. Что народная душа качественно другая — это нам и на ум не приходило. Мы и вообще забыли думать о строе души: по молчаливому соглашению, под «душою» понималось просто рационалистическое сознание, которым одним мы и жили. И мы так основательно забыли об этом, что и народную психику представляли себе в виде голого сознания, только несведущего и мало развитого.

Это была неизбежная и страшная ошибка. Славянофилы пробовали вразумить нас, но их голос прозвучал в пустыне. Сами бездушные, мы не могли понять, что душа народа — вовсе не tabula rasa, на которой без труда можно чертить письмена высшей образованности. Напрасно твердили славянофилы о своебытной насыщенности народного духа, препятствующей проникновению в народ нашей образованности; напрасно говорили они, что народ наш — не только ребенок, но и старик, ребенок по знаниям, но старик по жизненному опыту и основанному на нем мировоззрению, что у него есть и по существу вещей не может не быть известная совокупность незыблемых идей, верований, симпатий, и это в первой линии — идеи и верования религиозно-метафизические, т. е. те, которые, раз сложившись, определяют все мышление и всю деятельность человека. Интеллигенция даже не спорила, до того это ей казалось диким. Она выбивалась из сил, чтобы просветить народ, она засыпала его миллионами экземпляров популярно-научных книжек, учреждала для него библиотеки и читальни, издавала для него дешевые журналы, — и все без толку, потому что она не заботилась о том, чтобы приноровить весь этот материал к его уже готовым понятиям, и объясняла ему частные вопросы знания без всякого отношения к его центральным убеждениям, которых она не только не знала, но даже не предполагала ни в нем, ни вообще в человеке. Все, кто внимательно и с любовью приглядывались к нашему народу, — и между ними столь разнородные люди, как С. Рачинский и Глеб Успенский, — согласно удостоверяют, что народ ищет знания исключительно практического, и именно двух родов: низшего, технического, включая грамоту, и высшего, метафизического, уясняющего смысл жизни и дающего силу жить. Этого последнего знания мы совсем не давали народу, — мы не культивировали его и для нас самих. Зато мы в огромных количествах старались перелить в народ наше знание, отвлеченное, лишенное нравственных элементов, но вместе с тем пропитанное определенным рационалистическим духом. Этого знания народ не может принять, потому что общий характер этого знания встречает отпор в его собственном исконном миропонимании. Неудивительно, что все труды интеллигенции пропали даром. «Заменить литературными понятиями коренные убеждения народа, — сказал Киреевский, — так же легко, как отвлеченней мыслью переменить кости развившегося организма».

Великая мечта воодушевляла славянофилов. Исходя из факта органической цельности народного бытия, они утверждали, что высшая образованность страны должна являться естественным заверше-

нием народного быта, должна вырастать из него, как плод из семени. Между смутным чувством народной массы и высшими проявлениями национального творчества в искусстве и мышлении должна существовать, говорили они, закономерная последовательность, связывающая всю народную жизнь в одно целое: «несознанная мысль, выработанная историей, выстраданная жизнью, потемненная ее многосложными отношениями и разнородными интересами, восходит силою литературной деятельности по лестнице умственного развития от низших слоев общества до высших кругов его, от безотчетных влечений до последних ступеней сознания», — и в этом виде она является уже не остроумной идеей, не диалектической игрой, но глубоко-серьезным делом внутреннего самопознания. Лучезарный идеал! А мы дальше от него, чем какой-либо народ. Для этого нужно, чтобы, при всей разности содержания и силы, мысль образованных и мысль необразованных работали однородно, т. е. чтобы сознание образованных жило такою же существенной жизнью, как и сознание трудящейся массы, где физический труд и страдания напрягают всю душевную силу в упорной работе осмысления этой самой тяжкой жизни нравственными идеями и верою.

Сонмище больных, изолированное в родной стране, — вот что такое русская интеллигенция. Ни по внутренним своим качествам, ни по внешнему положению она не могла победить деспотизм: ее поражение было предопределено. Что она не могла победить собственными силами, в этом виною не ее малочисленность, а самый характер ее психической силы, которая есть раздвоенность, то есть бессилие; а народ не мог ее поддержать, несмотря на соблазн общего интереса, потому что в целом бессознательная ненависть к интеллигенции превозмогает в нем всякую корысть: это общий закон человеческой психики. И не будет нам свободы, пока мы не станем душевно здоровыми, потому что взять и упрочить свободу можно лишь крепкими руками в дружном всенародном сотрудничестве, а личная крепость и общность с людьми — эти условия свободы — достигаются только в индивидуальном духе, правильным его устроением.

Есть коренное различие между отношение народа и имущим и образованным на Западе и этим отношением у нас. И там народ ненавидит барина и не понимает его языка, но там непонимание и ненависть коренятся в умопостигаемых чувствах. Там народ ненавидит барина за то, что барин живет сыто, не трудясь физически, что трудами прежних поколений народа барин накопил себе крупный излишек, который дает ему возможность и жить в роскоши, и держать народ в безысходном рабстве, и приобретать знания, помогающие ему опять-таки эксплуатировать народ. Это — озлобление раба против господина и зависть голодного к сытому. С другой стороны, самое знание господ чуждо народной массе как по своему объему, так и по своей отвлеченности: отсюда непонимание. Но там нет той метафизической розни, как у нас, или, по крайней мере, ее нет в такой степени, потому что нет глубокого качественного различия между душевным строем простолюдина и барина; отчасти барское знание столетиями просачивалось в народ отчасти в самой интеллигенции не так велик раскол между сознанием и жизнью. Западный буржуа несомненно беднее русского интеллигента нравственными идеями, но зато его идеи не многим превышают его эмоциональный строй, а главное, он живет сравнительно цельной душевной жизнью. Оттого на Западе мирный исход тяжбы между народом и господами психологически возможен: там борьба идет в области позитивных интересов и чувств, которые естественно выливаются в форму идей, а раз такая формулировка совершилась, главной ареной борьбы становится индивидуальное сознание. И действительно, на Западе идеи социализма играют сейчас решающую роль. Они постепенно превращают механическое столкновение в химический процесс, с одной стороны, сплачивая рабочую массу, с другой — медленно разлагая идеологию буржуазии, т. е. одним внушая чувство правоты, у других отнимая это чувство.

Между нами и нашим народом — иная рознь. Мы для него — не грабители, как свой брат деревенский кулак; мы для него даже не просто чужие, как турок или француз: он видит наше человеческое и именно русское обличие, но не чувствует в нас человеческой души, и потому он ненавидит нас страстно, вероятно с бессознательным мистическим ужасом, тем глубже ненавидит, что мы свои. Каковы мы есть, нам не только нельзя мечтать о слиянии с народом, — бояться его мы должны пуще всех казней власти и благословлять эту власть, которая одна своими штыками и тюрьмами еще ограждает нас от ярости народной.

V

Таковы мы были перед революцией, такими же с виду остаемся и теперь. Но уже задолго до революции в интеллигентской психике начался глубокий перелом.

Этот внутренний распад личности был до такой степени противоестествен, так угнетала беспорядочность и грубость собственного быта, не руководимого сознанием, так изнурялся самый ум вечным раздражением отвлеченно-нравственной мысли, что человек не мог оставаться здоровым. И действительно, средний интеллигент, не опьяненный активной политической деятельностью, чувствовал себя с каждым годом все больнее. Уже в середине восьмидесятых годов ему жилось очень плохо: в длинной веренице интеллигентских типов, зарисованных таким тонким наблюдателем, как Чехов, едва ли найдется пять-шесть нормальных человек. Наша интеллигенция на девять десятых поражена неврастенией; между нами почти нет здоровых людей, — все желчные, угрюмые, беспокойные лица, искаженные какой-то тайной неудовлетворенностью; все недовольны, не то озлоблены, не то огорчены. То совпадение профессии с врожденными свойствами личности, которое делает работу плодотворной и дает удовлетворение человеку, для нас невозможно, потому что оно осуществляется только тогда, когда личность выражена в сознании; и стоят люди на самых святых местах, проклиная каждый свое постылое место, и работают нехотя, кое-как. Мы заражаем друг друга желчностью и сумели до такой степени насытить, кажется, самую атмосферу нашим неврастеническим отношением к жизни, что свежий человек — например, те из нас, кто долго жил за границей, — на первых порах задыхается, попав в нашу среду.

Так шло, все усиливаясь, до конца 90-х годов. Общественное мнение, столь властное в интеллигенции, категорически уверяло, что вся тяжесть жизни происходит от политических причин: рухнет полицейский режим, и тотчас вместе со свободой воцарятся и здоровье, и бодрость. Настоящей болезни никто не подозревал; все слепо верили этому утверждению, снимавшему с личности всякую вину. Это было одною из причин, придавших надеждам на революцию характер религиозного хилиазма. Изменение политического строя помимо своих прямых результатов должно было еще задним числом оправдать прошлое интеллигенции, осмыслить ее мучительное существование — и вместе с тем обновить личность, ставшую в тягость самой себе. Интеллигент задыхался и думал, что задыхается только оттого, что связан. Это был жестокий самообман. Народу революция действительно могла дать все, что ему нужно для здоровой жизни: свободу самоопределения и правовую обеспеченность. Но что дала бы политическая свобода нам, интеллигенции? Освобождение есть только снятие оков, не больше; а снять цепи с того, кто снедаем внутренним недугом, еще не значит вернуть ему здоровье. Для нас свобода имела бы лишь тот смысл, что поставила бы нас в более благоприятные условия для выздоровления.

И потому я думаю, что неудача революции принесла интеллигенции почти всю ту пользу, которую могла бы принести ее удача. Этот ужасный удар потряс интеллигентскую душу до самых оснований. Пока еще в публицистике шли споры о том, кто виноват, и партии с пеной у рта уличали друг друга в ошибках, за их спиною произошло нечто неожиданное: слушатели понемногу разбрелись, оставляя спорщиков одних. Интеллигенция не мыслью, а всем существом поняла, что причина неудачи — не в программах и тактике, а в чем-то другом. Да она и мало думала об этих причинах. Тут была не просто материальная неудача — результат неравенства, сил или неверного расчета; даже моральная сторона поражения почувствовалась не так остро: на первый план выступил панический ужас чисто личного, почти физического самосохранения, когда оказалось, что всеобщее исцеление не произошло и что, значит, каждому надо и впредь, еще неизвестно сколько времени, влачить свое больное существование. Если до сих пор, под гипнозом общественного мнения, люди еще терпели свою жизнь в надежде на политическую панацею, то теперь, когда надежда по крайней мере на обозримое время, изменила, ждать больше стало невтерпеж. Напрасно публицисты кричали бегущим, что это — только временная отсрочка, что исцеление непременно состоится; интеллигенция в ужасе разбегалась, как испуганное стадо. Чувство личной болезненности было так остро, что помутило мысль. Интеллигентский разброд после революции был психологической реакцией личности, а не поворотом общественного сознания; гипноз общественности, под которым столько лет жила интеллигенция, вдруг исчез, и личность очутилась на свободе.

VI

Потомки оценят важность момента, который мы переживаем, но горе тем, кто ныне обречен осуществлять собственной жизнью этот исторический перелом. Великая растерянность овладела интеллигенцией. Формально она все еще теснится вокруг старого знамени, но прежней веры уже нет. Фанатики общественности не могут достаточ-

но надивиться на вялость и равнодушие, которые обнаруживает интеллигентская масса к вопросам политики и вообще общественного строительства. Реакция торжествует, казни не прекращаются, — в обществе гробовое молчание; политическая литература исчезла с рынка за полным отсутствием покупателей, вопросы кооперации никого не занимают. Зато вне политики интеллигентская мысль мечется лихорадочно и с жадностью набрасывается на всякую новинку. Вчерашнего твердокаменного радикала не узнать: пред модернистской поэзией широко открылись двери, проповеди христианства внимают не только терпимо, но и с явным сочувствием, вопрос о поле оказался способным надолго приковать к себе внимание публики. Ни один из этих интересов не указывает на цель новых исканий, но все они имеют один общий смысл.

Кризис интеллигенции еще только начинается. Заранее можно сказать, что это будет не кризис коллективного духа, а кризис индивидуального сознания; не общество всем фронтом повернется в другую сторону, как это не раз бывало в нашем прошлом, а личность начнет собою определять направление общества. Перелом, происшедший в душе интеллигента, состоит в том, что тирания политики кончилась. До сих пор общепризнан был один путь хорошей жизни — жить для народа, для общества; действительно шли по этой дороге единицы, а все остальные не шли по ней, но не шли и по другим путям, потому что все другие пути считались недостойными; у большинства этот постулат общественного служения был в лучшем случае самообманом, в худшем — умственным блудом и во всех случаях — самооправданием полного нравственного застоя. Теперь принудительная монополия общественности свергнута. Она была удобна, об этом нет спора. Юношу на пороге жизни встречало строгое общественное мнение и сразу указывало ему высокую, простую и ясную цель. Смысл жизни был заранее установлен общий для всех, без всяких индивидуальных различий. Можно ли было сомневаться в его верности, когда он был признан всеми передовыми умами и освящен бесчисленными жертвами? Самый героизм мучеников, положивших жизнь за эту веру, делал сомнение психологически невозможным. Против гипноза общей веры и подвижничества могли устоять только люди исключительно сильного духа. Устоял Толстой, устоял Достоевский, средний же человек, если и не верил, не смел признаваться в своем неверии.

Таким образом, юноше не приходилось на собственный риск определять идеальную цель жизни: он находил ее готовою. Это было первое большое удобство для толпы. Другое заключалось в снятии всякой нравственной ответственности с отдельного человека. Политическая вера, как и всякая другая, по существу своему требовала подвига; но со всякой верой повторяется одна и та же история: так как на подвиг способны немногие, то толпа, неспособная на подвиг, но желающая приобщиться к вере, изготовляет для себя некоторое платоническое исповедание, которое собственно ни к чему практически не обязывает, — и сами священнослужители и подвижники молча узаконят этот обман, чтобы хоть формально удержать мирян в церкви. Такими мирянами в нашем политическом радикализме была вся интеллигентская масса: стоило признавать себя верным сыном церкви да изредка участвовать в ее символике, чтобы и совесть была усыплена, и общество удовлетворялось. А вера была такова, что поощряла самый необузданный фатализм, — настоящее магометанство. За всю грязь и неурядицу личной и общественной жизни вину несло самодержавие, — личность признавалась безответственной. Это была очень удобная вера, вполне отвечавшая одной из неискоренимых черт человеческой натуры — умственной и нравственной лени.

Теперь наступает другое время, чреватое многими трудностями. Настает время, когда юношу на пороге жизни уже не встретит готовый идеал, а каждому придется самому определять для себя смысл и направление своей жизни, когда каждый будет чувствовать себя ответственным за все, что он делает, и за все, чего он не делает. Еще будут рецидивы общего увлечения политикой, не замрет политический интерес и в каждой отдельной душе. Там, где по политическим причинам искажена вся жизнь, подавлены мысль и слово и миллионы гибнут в нищете и невежестве, — там оставаться равнодушным к делам политики было бы противоестественно и бесчеловечно. Жизнь не идет по одной прямой линии. Минутами, когда боль, стыд, негодование снова достигнут в обществе великой остроты или когда удачно сложатся внешние обстоятельства, опять и опять будут взрывы освободительной борьбы, старая вера вспыхнет и наполнит энтузиазмом сердца. Но каждый раз после вспышки общество будет разоружаться, — только старые поколения нынешней интеллигенции до смерти останутся верными едино-спасающей политике. Над молодежью тирания гражданственности сломлена надолго, до тех пор, пока личность, уг-

лубившись в себя, не вынесет наружу новой формы общественного идеализма. Будет то, что и в семье, и у знакомых, и среди школьных товарищей подросток не услышит ничего определенного. Наши отцы и мы вырастали в единобожии, в атмосфере Писарева и Михайловского. Юноша ближайших лет не найдет готового общепризнанного догмата; он встретит разнообразие мнений, верований и вкусов, которые смогут служить ему только руководством при выборе, но не отнимут у него свободы выбора. Выбирать ему придется самому, притом безотносительно к какой-либо внешней цели, а только в соответствии с запросами и склонностями собственного духа, и, следовательно, самою силою вещей он будет приведен к тому, чтобы сознать самого себя и осмыслить свое отношение к миру, — а мир будет лежать пред ним весь открытый, не так, как было с нами, которым общественное мнение воспрещало зачитываться Фетом под страхом по крайней мере насмешки. И потом, вырастая, он будет собственной личностью отвечать за каждый свой шаг, и ничто ни разу в течение всей жизни не снимет с него этой свободно-сознательной ответственности. Я глубоко верю, что духовная энергия русской интеллигенции на время уйдет внутрь, в личность, но столь же твердо знаю и то, что только обновленная личность может преобразовать нашу общественную действительность и что она это непременно сделает (это будет тоже часть ее личного дела), и сделает легко, без тех мучительных усилий и жертв, которые так мало помогли обществу в прошлом.

Из этого прошлого интеллигенция выносит не только духовную нищету и расстройство нервов, но и некоторое положительное наследство. Тирания общественности искалечила личность, но вместе с тем провела ее чрез суровую школу. Огромное значение имеет тот факт, что целый ряд поколений прожил под властью закона, признававшего единственным достойным объектом жизни — служение общему благу, т. е. некоторой сверхличной ценности. Пусть на деле большинство не удовлетворяло этому идеалу святости, но уже в самом исповедании заключалась большая воспитательная сила. Люди, как и везде, добивались личного успеха, старались изо дня в день устроиться выгоднее и при этом фактически попирали всякий идеализм; но это делалось как бы зажмурив глаза, с тайным сознанием своей бессовестности, так что как ни велик был у нас, особенно в верхних слоях интеллигенции, разгул делячества и карьеризма — он никогда не был освящен в теории. В этом коренное отличие нашей интеллигенции от западной, где забота о личном благополучии является общепризнанной нормой, чем-то таким, что разумеется само собою. У нас она — цинизм, который терпят по необходимости, но которого никто не вздумает оправдывать принципиально.

Этот укоренившийся идеализм сознания, этот навык нуждаться в сверхличном оправдании индивидуальной жизни представляет собою величайшую ценность, какую оставляет нам в наследство религия общественности. И здесь, как во всем, нужна мера. То фанатическое пренебрежение ко всякому эгоизму, как личному, так и государственному, которое было одним из главных догматов интеллигентской веры, причинило нам неисчислимый вред. Эгоизм, самоутверждение — великая сила; именно она делает западную буржуазию могучим бессознательным орудием Божьего дела на земле. Нет никакого сомнения, что начинающийся теперь процесс сосредоточения личности в самой себе устранит эту пагубную односторонность. Можно было бы даже опасаться обратного, именно того, что на первых порах он поведет к разнузданию эгоизма, к поглощению личности заботою о ее плотском благополучии, которое так долго было в презрении. Но применительно к русской интеллигенции этот страх неуместен. Слишком глубоко укоренилась в ней привычка видеть смысл личной жизни в идеальных благах, слишком много накопила она и положительных нравственных идей, чтобы ей грозила опасность погрязнуть в мещанском довольстве. Человек сознает, что цель была ошибочна и неверен путь, но устремление к идеальным целям останется. В себе самом он найдет иные сверхличные ценности, иную мораль, в которой мораль альтруизма и общественности растает, не исчезнут — и не будет в нем раздвоения между «я» и «мы», но всякое объективное благо станет для него личной потребностью.

Цель этих страниц — не опровергнуть старую заповедь и не дать новую. Движение, о котором я говорю, — к творческому личному самосознанию, — уже началось я только свидетельствую о нем. Оно не могло не начаться рано или поздно, потому что этого требовала природа человеческого духа, так долго подавленная. И точно так же, в силу этой своей естественности, движение не может остановиться, но несомненно будет расти и упрочиваться, захватывая все новые круги; можно сказать, что оно имеет в себе имманентную силу, как бы принудительную власть над людьми. Но всякое общественное движение воспринимается в двух формах: в целом обществе оно — стихийный

процесс коллективного духа, в отдельном человеке — свободное нравственное дело, в котором главная роль принадлежит личному сознанию. Оттого и у нас теперь настоятельно нужно разъяснять людям смысл кризиса, переживаемого обществом, для того чтобы отдельные сознания по косности или незнанию сами не оставались неподвижными и не задерживали друг друга.

Гершензон М. О. Творческое самосознание // Вехи. Сборник статей о русской интеллигенции. С приложением «Библиографии Вех». — Свердловск, Изд-во Урал. ун-та. 1991. Стр. 72—82.

В. В. Зеньковский

О ТЕЛЕ ЧЕЛОВЕКА

Вне христианства проблема тела, материальной сферы, ставилась в религиозном сознании почти всегда (за исключением одного Египта) в тонах отвержения тела во имя духа. Антропологический дуализм с Востока очень рано проник на Запад — и даже в античном мире, где любование красотой тела срослось с религиозными переживаниями, находим мы чрезвычайное развитие этого дуализма в учении о теле как «тюрьме» для духа. Вообще тело всегда признается в религиях человечества или чистым «явлением» — прозрачным, феноменальным (индуизм), или началом порчи и зла (в парсизме, в мистериальном богословии в язычестве — вплоть до орфизма). Христианство, собственно, впервые в истории утвердило в религиозном сознании иное отношение к телу. Вся метафизика Боговоплощения, основная для христианства, покоится на признании прежде всего метафизической природы телесности, что с особенной силой проявляется в учении о воскресении в теле. Тело принадлежит метафизически к существу человека, и смерть, разрушая тело, не может всецело его погубить: некий трудно определимый «остаток» как раз и создает возможность воскресения (без этого воскресение превратилось бы в новое творение тела). Конечно, воскресение не есть простое «восстановление телесности»: «Сеется тело душевное, по слову ап. Павла, — восстает тело духовное»... Духовное тело, освобождаясь от ограниченности, присущей телу душевному, может быть исцеленным от заразы греховности, так что воскресшие в теле могут сподобиться Царства Божия, но человек может оказаться и сугубо обремененным своими грехами и должен будет войти в «воскрешение суда».

<...> Правда, тело «томит» человека и даже мучит его часто, и в этом смысле необходима аскетика, которая расширяет власть духа над телом. Однако смысл аскетики (в православном сознании) связан вовсе не с «гнушением» телом, не с боязнью его власти, а с признанием лишь, что от греха тело пострадало более чем дух в человеке, что необходимо дисциплинировать тело. В этом отношении интересно отношение разных христианских исповеданий к «страстям», тем «бурным» психотелесным движениям, которые с таким трудом поддаются воздействию разума. Как известно, даже в психологии стоиков (довольно рано) мы находим смягчение первоначального тезиса о том, что «страсти» есть целиком «alogon» (неразумное начало) в человеке. Уяснение психического и даже духовного ядра в этих движениях человеческого существа мы находим, особенно у восточных аскетов (напр., см. творения св. Иоанна Лествичника, особенно сурового аскета). Здесь выясняется, что страсти при всей «ядовитости» их в жизни человека имеют в своей основе святое начало, и то преображение человека, которое достигается через аскетическую самодисциплину, «очищает» страсти не в смысле их уничтожения, а в смысле раскрытия того праведного ядра, которое есть в их глубине.

Прот. Василий Зеньковский. Принципы православной антропологии // Русское зарубежье в год тысячелетия крещения Руси. М., 1991. Стр. 137–140.

ЗЛО В ЧЕЛОВЕКЕ

Что входит в проблему зла в человеке? Главный здесь вопрос — откуда в человеке зло именно в той форме «вольного» зла, того влечения ко злу, которое характерно для человека? Зло (вражда, борьба, страдания, смерть) существует в мире и до человека; но только в человеке мы находим волю ко злу, сознательное «одобрение» зла и даже своеобразное «творческое вдохновение» злом. Здесь существенно еще то, что мотивы зла в человеке лишь с поверхностной точки зрения восходят к «страстям», к власти чувственных движений. По существу же зло у человека имеет духовный смысл — чем дальше развивается история и

богаче становится культура, тем более утонченные формы принимает зло, обнажая духовную свою природу, свой метафизический смысл. <...> Последний «корень» зла заключается именно в свободе человека, в том, что ему дана сила быть «сыном Божиим» или враждовать с Богом. В свободе человек «соизмеряется» с Богом, и эта таинственная беспредельность свободы, как бы делающая человека «равным» Богу (во вражде к Нему), и побудила Бёме искать источник зла в Ungrund, то есть «уравнивать» человека в акте свободы самому Богу. Поэтому-то углубление в проблему зла в человеке приводило и приводит к разногласиям относительно понимания Бога как Абсолюта.

...Христианское же учение неизменно утверждает, что зло имеет свои корни в тварном бытии, однако это учение вовсе не ослабляет всей трагичности темы о зле в мире. Что касается зла в человеке, то здесь важно утвердить метаэмпирическую природу зла, и если грехопадение не создало в мире никакого онтологического расщепления, не привело к распаду космоса, то это значит, что и в мире, и в человеке не исчез проводник Божьего света, проводник добра. Только рядом с этим центром в человеке (как проводником света и добра) имеется еще иной центр — проводник «темных лучей», исходящих от духов зла. Наличность двух центров в человеке не делает, однако, их онтологически равными уже по одному тому, что должно (согласно указанию Спасителя о том, что сердце наше там, где наше сокровище, и что, значит, избрание пути добра или пути зла нашим сокровищем совершается глубже сердца) признать такую глубину в человеческом духе, где нет еще никакой раздвоенности. Эта глубина и есть субъект свободы, и уже над этой глубиной возвышается духовная сфера, где идет в нас борьба добра и зла.

Ключ к пониманию зла в человеке, его динамики заключается как раз в том, что энергия злых движений питается за счет энергий добрых и светлых движений (источник которых образ Божий), и эти злые движения «извращают», то есть в другую сторону направляют, светлую энергию. Эта наличность двух динамических центров в человеке объясняет нам факт внутренней борьбы в человеке, постоянной потребности обманывать самого себя, представлять себе свои дурные движения в смысле будто бы добрых и логичных, имеющих свой смысл.

Грехом поражена природа человека, ставшая больной благодаря этому, но грех не лишил человека его образа Божия, начала личности...

Там же. Стр. 140–144.

КРЕСТ В ЖИЗНИ ЧЕЛОВЕКА

В XIX в. имела большой успех идея гармоничного развития всех сил и способностей в человеке — по крайней мере, в педагогике эта идея долго имела руководящее значение. Но человек построен вовсе не гармонически, а иерархически; равномерное развитие всех сил человека не наблюдается даже в физическом созревании человека. Путь человека не в том, чтобы все силы, присущие ему, развились до возможной высоты, а в том, чтобы главное в человеке не было подавляемо второстепенными и малозначительными движениями. Иерархическая структура человека и ставит вопрос о том, что в той или иной индивидуальности является наиболее творческим и значительным. Конечно, тут есть всегда предпосылка, что у каждого человека есть своя задача в жизни, с которой он приходит в мир, — но христианам иначе и нельзя мыслить путь человека. <...>

Нельзя ни в коем случае отвергать мысль, что Богу дороги и нужны все люди, которых Он призвал к бытию, — а значит, у каждого человека есть свой путь к Богу, есть свой дар от Бога, с которым он должен предстать перед Богом. Это и есть по существу... понятие «креста» — которое имеет бесспорно руководящее значение для религиозного понимания людей, их судьбы, их злых и добрых, темных и светлых переживаний.

Понятие креста обычно отождествляется с понятием страданий и трудностей, которыми заполнена жизнь человека. Тут, конечно, много верного, но все тяжкое и трудное образует не «сущность» креста, а лишь его проявления, почти всегда неизбежные в движении человека «извилистыми путями» к премудрости Божией.

В тайну индивидуальной жизни нас, христиан, вводит не понятие рока, судьбы, а понятие креста — притом креста индивидуального... Только «взяв» свой крест, то есть добровольно, от глубины души приняв его, мы найдем подлинную нашу индивидуальность, ибо будем с Христом.

Но если так, то понятие креста не может быть отождествляемо со страданиями, с тяжестями, нависающими над нами, хотя они и входят в него. Надо толковать крест, как задачу, возложенную на нас Богом, как закон, энтелехийно определяющий созревание человека. <…> Конечно, в самом принципе личности, в глубоких движениях свободы заложена потребность жить «по своей воле», «от себя», и — отсюда

трагический и неизбежный конфликт между сознанием того, что наш путь свыше определен для нас, и потребностью самому создавать себе план жизни и пути ее. Дар свободы тоже ведь дан нам свыше, он императивен, его нельзя подавить или уничтожить, но не нами выдумана наша индивидуальная природа с ее интересами, исканиями. <...> Найти равновесие между этими двумя одинаково глубокими началами в нашей душе редко кому удастся без тяжелой внутренней борьбы. <...>

Тайна человека заключена, таким образом, не в одной лишь структуре его (образ Божий, связь с человеческой средой, зависимость через тела от космоса), не только в динамике его жизни (наличность центра греховности в силу первородного греха, аритмия в движениях, свобода их), но и в задаче, которую данный человек призван решить через свою жизнь, чтобы предстать пред Богом, — иначе говоря, тайна человека скрыта в его кресте. В диалектике исканий часто мятущейся, часто путающей самое себя души раскрывается наш крест, который нужно принять, нужно взять, чтобы мы смогли пойти со Христом, взять его «иго», то есть принять участие в спасении и преображении мира и людей.

Там же. Стр. 145–148.

В. А. Лекторский

Сегодня в нашей стране очень трудно говорить о гуманизме. Рассуждения на эту тему очень часто воспринимаются либо как прекраснодушие, утопизм, не имеющий отношения к реальной жизни, либо как сознательное вуалирование не-гуманной и антигуманной действительности, либо как оправдание той системы идей, которая несет серьезную ответственность за катастрофическое положение современной России. Не случайно, что сегодня в нашей прессе практически прекратилось обсуждение той проблематики (и прямо связанных с ней вопросов общечеловеческих ценностей, «нового мышления» и т. д.), столь популярных в годы перестройки.

Попробую подробно разъяснить суть этого существующего критического отношения.

Во-первых, имеется широко распространенное мнение о том, что гуманистические слова, которыми оперировала официальная идеология в нашей стране в течение многих десятилетий, использовались просто с целью сознательного обмана, прикрытия антигуманной репрессивной практики тоталитарного режима. Это относится не только к временам Сталина (который, как известно, очень любил рассуждать о важной роли простого человека), но и к более позднему периоду, так называемого застоя, когда гуманистическая фразеология была постоянно в ходу, а почти на каждой улице висели лозунги «Все для блага человека, все во имя человека». Сегодня ясно, что слова о человеке прикрывали практику одного из самых бесчеловечных режимов. Если Маркс в рамках своего гуманистического проекта говорил о возможности и необходимости снятия отчуждения на пути социалистического преобразования, то тоталитарная система в Советском Союзе создала такое отчуждение, которое превосходило все то, что встречалось в истории, и прежде всего отчуждение от человека огромной репрессивной государственной машины (между прочим, в дискуссиях о проблемах гуманизма и отчуждения, которые стали распространенными в нашей философии в 60-е и 70-е годы, нельзя было даже затрагивать тему отчуждения в нашей стране, ибо априори считалось ясным, что никакого отчуждения при социализме нет и быть не может).

Но с помощью разговоров о гуманизме нельзя понять и то, что в действительности происходит сегодня в России и на территории бывшего Советского Союза, — говорят те, кто отрицательно относится к обсуждению гуманистической тематики. В самом деле, говорят эти люди, какое отношение имеют принцип и идеалы гуманизма к тому, что сегодня имеет место в нашей жизни: рост утилитаризма в его самых эгоистических формах, аморализм, коррупция, агрессивность, жестокость, насилие, всплеск воинствующего национализма в большинстве республик бывшего Советского Союза и даже локальные войны? В этом случае, продолжают критики, рассуждения о гуманизме являются либо прекраснодушием, полным непониманием реальной жестокой действительности, либо же сознательным лицемерием.

Но существует и вторая линия критики гуманистических идеалов и принципов. Согласно этой критике, дело не просто в том, что гуманистическая фразеология была идеологическим прикрытием антигуманной практики. В действительности, говорят эти критики, существовала определенная и очень тесная связь между той формой гуманизма, которая была сформулирована Марксом, и той античеловечной действительностью, которая возникла в странах так называемого реального социализма. Хотя в соответствии с учением Маркса человек является высшей целью развития и должен быть освобожден от

всяких форм отчуждения, путь к этому освобождению лежит через насилие, развязывание борьбы, вражды, злобы, через подавление и уничтожение целых классов, через диктатуру. Поэтому практическое воплощение марксова гуманистического проекта не могло не привести на практике к антигуманным следствиям, к варварскому делению всех людей на «мы» и «они», первые из которых воплощают силы прогресса, а вторые — историческое зло, а потому подлежат истреблению. Недаром в нашей философии было принято различение «социалистического» и «абстрактного» гуманизма. «Социалистический» гуманизм имеет классовый характер, его принцип: «если враг не сдается, его уничтожают». Всякие же разговоры о «человеке вообще» рассматривались как опасное соскальзывание на позиции «абстрактного гуманизма» и жестко пресекались. Наши философы помнят, какому идеологическому притеснению подвергались в 60-е, 70-е годы те, кто пытался рассуждать в человеке безотносительно к его классовым характеристикам и ставить вопрос в философской антропологии. Но если это так, продолжают критики разговоров в гуманизме, то, значит, дело не просто в том, что гуманистические слова прикрывают антигуманное положение дел, а в том, что Марксов проект гуманизма в самых своих основаниях несет ответственность за бесчеловечные результаты его практического применения. Ибо это связано с определенным пониманием человека, его порабощения и условий его освобождения. Поэтому согласно данной точке зрения, всякие попытки вернуться к так называемому подлинному, аутентичному марксову гуманизму могут на практике привести только к еще большему закабалению человека.

Наконец, у нас существует и третья линия критики проблематики гуманизма. Эта критика заходит наиболее далеко. Дело не просто в марксовом проекте гуманизма, говорят эти критики, а в самом идеале гуманизма вообще, как он сложился в европейской культуре и философии Нового Времени. Крах социализма — это лишь одно, хотя и весьма впечатляющее проявление всемирного краха гуманизма. Гуманизм как идеал и ориентир жизнедеятельности потерпел поражение везде, так как привел к разрыву между человеком и бытием, к отчуждению от человека созданной им и закабалившей его научно-технической реальности, к потере жизненных и культурных корней, к обессмысливанию мира. Можно сказать, что в XX в. произошла «антропологическая катастрофа». С такого рода критикой, как известно, выступал еще Хайдеггер в его знаменитом «Письме о гуманизме». Наши современные критики гуманизма любят приводить высказывание русского философа С. Франка, сделанное еще в 30-е годы, в котором крах гуманизма прямо связывается с крахом социализма. «Именно крушение социализма в самом его торжестве, — писал С. Франк, — образует какой-то многозначительный поворотный пункт в духовной жизни человечества, ибо вместе с социализмом рушатся и его предпосылки — та гуманистическая вера в естественную доброту человека, в вечные права человека, в возможности устроения, земными человеческими средствами, земного рая, которая в течение последних веков владела всей европейской мыслью». Значит, заключают наши критики, следует не только отказаться от гуманистической фразеологии как затемняющей реалии жизни, но и подвергнуть критике сам идеал гуманизма, поскольку его принятие приводит к опасным последствиям.

Но какой же вывод предлагается сделать из этой критики? Существуют разные варианты таких выводов, но особенно распространенным и влиятельным из них сегодня мне представляется следующий. Нужно трезво принимать человека и человеческий мир таким, каков он есть, т. е. во всей его ограниченности и «конечности». В человеческом мире главным мотивом деятельности всегда будет личный интерес, себялюбие, стремление к использованию другого человека, склонность к доминированию над людьми, всегда будет существовать социальное и культурное неравенство, конфликты. Важно лишь создать такие социальные, экономические и политические механизмы, которые не позволяли бы конфликтам разрушать саму социальную ткань. Всякое же культивирование высоких гуманистических идеалов, претензии на развитие «сущностных сил человека», на устранение отчуждения и закабаления могут означать на практике лишь попытки воплощения утопии, а чем это кончается, мы сегодня слишком хорошо знаем. Создание цивилизованного общества в России предполагает ее деидеологизацию, а это значит, согласно данной точке зрения, отсутствие социальных идеалов. Для нормального функционирования цивилизованного общества достаточно лишь определенных правил, норм и процедур деятельности.

Я изложил тот интеллектуальный контекст, который нельзя не учитывать, рассуждая сегодня в нашей стране о проблемах гуманизма.

Теперь я хочу высказать свое отношение к изложенному. Прежде всего, я хочу подчеркнуть, что принимаю многое в той критике (в трех

ее разновидностях), о которой шла речь. Многое, но не все. Действительно, разговоры о гуманизме нередко играли у нас роль идеологического прикрытия антигуманной реальности. Нельзя, однако, не видеть и того, что разработка гуманистической проблематики была у нас во многих случаях попыткой (пусть и наивной) противостояния антигуманной действительности, попыткой ее гуманизации. Верно и то, что марксово понимание гуманизма нуждается в критическом переосмыслении, однако это не может служить основанием для отрицания первоначальных гуманистических устремлений этой концепции (в этой связи можно заметить, что марксова критика эксплуатации человека человеком была социально-экономической версией знаменитого кантовского принципа: относиться к другому человеку как к цели, а не как к средству). Я думаю также, что нуждается в переосмыслении и современный идеал гуманизма в целом. Однако я не могу согласиться с делаемым из этой критики выводом об отказе от социально-культурных идеалов вообще и от идеала гуманизма в частности. Я думаю, что дело обстоит как раз наоборот: именно трезвый и реалистичный русский анализ человека, его культурного и социального мира свидетельствует о неустранимой роли идеалов, ценностных систем и нравственно-мировоззренческих ориентиров, вне которых и без которых вся человеческая деятельность теряет смысл и критерии оценки и потому становится невозможной. Поиск новой системы идеалов является сегодня для России самым трудным, но, наверное, и самым важным делом, так как лишь на этом пути возможен выход из того духовного, культурного и социального кризиса, который переживает страна. Совершенно особую роль в этой системе играет гуманистический идеал. Но это относится не только к России и ее проблемам, но и к тем трудностям, с которыми столкнулась современная цивилизация в целом. Дело тут не только в том, что из самой природы человека вытекает стремление к свободе, справедливости, деятельному участию в том, что происходит вокруг — все это входит в содержание гуманистического идеала. Дело также в том, что человек в XX столетии попал в сложную ситуацию. С одной стороны, ряд старых гуманистических представлений оказались в чем-то несостоятельными и нуждаются в переосмыслении (отсюда и та «антропологическая катастрофа», о которой я говорил раньше). С другой стороны, трансформации, которые происходят в рамках современной цивилизации и которые означают переход от ее односторонне технологического характера к какому-то иному качеству, предполагают возрастание возможностей отдельного индивида (это то, что иногда называют тенденцией «индивидуализации» в современной цивилизации). Но это создает предпосылки для реальной гуманизации человеческого мира. Это означает необходимость переосмысления старых принципов, отказ от некоторых представлений и утопических притязаний старого гуманизма и вместе с тем выработку его нового понимания, новой концепции человека и его возможностей. При таком подходе к проблеме гуманизма ее обсуждение будет не формой ухода от суровых реалий жизни, а способом анализа глубинных вопросов, связанных с трансформациями современной цивилизации и культуры, если угодно, с условиями самой выживаемости культуры и человека сегодня. Для России все это особенно важно, ибо в данном случае речь идет о формах и способах вхождения в современный цивилизационный процесс и сохранения себя как самостоятельной культуры.

Ниже я специально остановлюсь на некоторых философских проблемах, связанных с переосмыслением старого гуманистического идеала и формированием нового.

Одна из важных характеристик того гуманистического идеала, который сложился в современной культуре и философии, связана с признанием самоценности человеческой индивидуальности. Я думаю, что характеристика эта настолько существенна, что отказ от нее означал бы отказ от самого гуманизма. Как я уже сказал, с моей точки зрения, развитие современной цивилизации связано с повышением значения деятельности отдельного человека, а это значит — с ростом его свободы и ответственности.

Вместе с тем нужно сказать, что культ индивидуальности как неотъемлемая черта гуманистического идеала, нередко толковался в духе автономии и самозамкнутости индивида. Можно даже сказать, что это было преобладающей тенденцией в современной культуре и философии последних столетий. В философии классическим выражением такого настроения стало знаменитое декартово выделение индивидуального сознания как единственно неоспоримого и несомненного человеческого достояния. Такое понимание человека, его сознания, его «Я» колоссальным образом повлияло на развитие европейской философии, определив на долгое время сам способ формулирования проблем в онтологии, эпистемологии, методологии, этике и даже в ряде наук о человеке, например в психологии. Отсюда, например, такие

проблемы, над решением которых билась в течение столетий европейская мысль, как взаимоотношение «Я и внешнего мира», или возможность «выхода» из самозамкнутого индивидуального сознания к другому человеку, к взаимодействию с ним. Философская мысль XX в. — это в значительной мере попытки преодоления этого декартова наследия, попытки нового понимания человека, его укорененности в бытии и межчеловеческих связях. Я считаю особенно значимыми в этом контексте представления о том, что меж-человеческая коммуникация, диалог являются не чем-то внешним для индивида, а относятся к глубинной структуре его индивидуальности, его сознания и его «Я». Мне особенно близки в этой связи размышления известного русского философа М. Бахтина. В соответствии с этой новой установкой «я существую не потому, что мыслю, сознаю, а потому, что отвечаю на обращенный ко мне призыв другого человека».

С этой точки зрения, если угодно, предполагается другая онтология «Я». Конечно, если я мыслю, то существую (в декартовом широком понимании мышления, когда к мышлению относятся, по сути дела, все акты сознания). Но сам факт моего сознания предполагает выход за его собственные пределы, отношение к сознанию «со стороны», со стороны другого человека, со стороны иной реальности, которую я сознаю. Другими словами, существование индивидуального. Я предполагает ситуацию «вне-находи-мости», о которой писал М. Бахтин. Диалог — это не внешняя сеть, в которую попадает индивид, а единственная возможность самого существования индивидуальности, т. е. то, что затрагивает ее внутреннюю сущность. Поэтому диалог между мною и другим предполагает целую систему внутренних диалогов, в том числе между моим образом самого себя и тем образом меня, который, с моей точки зрения, имеется у другого человека (диалектика: «Я для себя», «я для другой», «другой для себя», «другой для меня» и т. д.).

Я думаю, что подобное радикальное переосмысление индивидуальности влечет за собою ряд следствий, в том числе в эпистемологии и психологии, которые в течение довольно долгого времени исходили из так называемой философии сознания.

Я думаю, что это переосмысление не случайно возникло именно в наше время. Ибо именно XX столетие — это время, когда, с одной стороны, происходит интенсивный распад традиционных социальных и культурных общностей, место в которых человека было предопределено, когда индивид получил новую возможность выбора и самоопределения, и когда, с другой стороны, не менее явным является факт кризиса атомистического индивидуалистического обособления. Для индивида возникает возможность свободно вступить в коммуникационные связи, формировать вместе с другими людьми те или иные сообщества. Коммуникация не предопределена и запрограммирована. Вместе с тем лишь через отношения с другими индивидуальность формируется и свободно самореализуется.

Другая важная черта традиционного гуманистического идеала — это представление о том, что освободить человека, снять его зависимость от внешних сил, создать условия для его творческого самоопределения можно лишь путем овладения окружением, начиная от природы, включая социальный мир и кончая телом самого человека. Т. е. если свобода — это не просто свобода выбора из уже существующих возможностей, а снятие зависимости от того, что внешне принуждает человека к тем или иным действиям, что диктует ему эти действия или даже порабощает его, то как способ достижения свободы понимается овладение окружением. Это, в свою очередь, расшифровывается как контроль и господство, а средством его реализации считается разум, рациональность и созданные на этой основе разнообразные инструментальные техники. При таком понимании овладение, контроль и господство над внешними силами выступают как их «рационализация» и «гуманизация».

Я хочу отметить, что данная система установок выражает особенности той технологической цивилизации, которая складывалась в Европе, начиная с XVII столетия, и которая характеризуется явным антропоцентризмом и техноцентризмом. Представляется, что природа существует лишь постольку, поскольку ею нужно овладеть, поставить под контроль, сделать как бы продолжением и частью самого человека. Я думаю, что с этой установкой коррелирует известный философский тезис, согласно которому несомненно существует лишь человеческое сознание, а все остальное производно от него. Нужно выделить то, что неоспоримо, что может рефлексивно контролироваться. Это и есть точка отсчета, исходный пункт. Таким исходным пунктом оказывается сознание. Если я могу контролировать внешнее окружение с помощью разнообразных техник, я могу контролировать и мое собственное сознание с помощью разного рода рефлексивных процедур. Представление о возможности достижения полного самоконтроля над мыслительными операциями ведет к идее метода, с помощью

которого можно беспрепятственно получать новые знания и производить все необходимые нам результаты действия. Вообще идея о тесной связи достижения свободы с полнотой саморефлексии — одна из центральных идей европейской философии (вспомним хотя бы гегелевскую идею о том, что развитие саморефлексии Абсолютного Духа совпадает с развитием свободы).

Естественнонаучный эксперимент, возникший именно в это время, как бы задает идеал человеческому отношению к природе и даже к миру в целом. Это отношение можно было бы назвать проективно-конструктивным. В эксперименте создаются такие условия, когда субъект может контролировать все факторы, влияющие на протекание исследуемых процессов и соответственно точно предсказывать результаты того или иного воздействия. Идеал «гуманизации» действительности, понятой как ее «рационализация», допускает в принципе (хотя и не фактически) возможность полного контроля над природой и социальными ситуациями. А это ведет, с одной стороны, к пониманию природы в качестве простого ресурса человеческой деятельности, к идее безграничной ее «переделки», покорения, а с другой стороны, к установке на проектирование и конструирование социальных процессов, а возможно, и самого человека, к технократической иллюзии. Я не хочу сказать, что старый гуманистический идеал необходимо вел к подобному технократизму, я пытаюсь только подчеркнуть, что такая возможность, по крайней мере, была заложена в том понимании освобождения человека от внешней зависимости, которое отождествляло это освобождение с овладением, контролем и управлением внешними процессами. На практике то, что мыслилось как способ освобождения, не могло не обернуться новым порабощением, в данном случае созданной самим человеком технически-инструментальной системой. В этой связи я хотел бы заметить, что ряд особенностей того тоталитарного аппарата, который возник в нашей стране, обязан своим происхождением именно идее о возможности и необходимости разумного управления социальными процессами, основанного на их рациональной калькуляции (именно такой подход отождествлялся в свое время с созданием «прозрачных» социальных отношений, т. е. с их гуманизацией и рационализацией).

Мне представляется, что сегодня, когда человечество вплотную подошло к экологической катастрофе, когда предельно ясны все страшные последствия утопических претензий на тотальное управление социальными процессами, судьба гуманистического идеала связана с отказом от идеи овладения, подавления и господства. Новому пониманию отношения природы и человечества соответствует не идеал антропоцентризма, а развиваемая рядом современных мыслителей, в частности, известным нашим ученым Н. Н. Моисеевым идея ко-эволюции, совместной эволюции природы и человечества, что может быть истолковано как отношение равноправных партнеров, если угодно, собеседников в незапрограммированном диалоге. Думаю, что с этими идеями хорошо коррелируют многие представления т. н. «философии нестабильности», развиваемой Нобелевским лауреатом проф. И. Пригожиным.

Это может и должно быть понято в более широком плане. Свобода как неотъемлемая характеристика гуманистического идеала, мыслится не как овладение и контроль, а как установление равноправно-партнерских отношений с тем, что находится вне человека: с природными процессами, с другим человеком, с ценностями иной культуры, с социальными процессами, даже с нерефлексируемыми и «непрозрачными» процессами моей собственной психики.

В этом случае свобода понимается не как выражение проективно-конструктивного отношения к миру, не как создание такого предметного мира, который контролируется и управляется, а как такое отношение, когда я принимаю другого, а другой принимает меня. (Важно подчеркнуть, что принятие не означает простого довольствования тем, что есть, а предполагает взаимодействие и взаимоизменение.) При этом речь идет не о детерминации, а именно о свободном принятии, основанном на понимании в результате коммуникации. В этом случае мы имеем дело с особого рода деятельностью. Это не деятельность по созданию предмета, в котором человек пытается запечатлеть и выразить самого себя, т. е. такого предмета, который как бы принадлежит субъекту. Это взаимная деятельность, взаимодействие свободно участвующих в процессе равноправных партнеров, каждый из которых считается с другим и в результате которой оба они изменяются.

Такой подход предполагает наличие нередуцируемого многообразия, плюрализма разных позиций, точек зрения, ценностных и культурных систем, вступающих друг с другом в отношение диалога и меняющихся в результате этого взаимодействия.

Я попытался затронуть лишь некоторые философские проблемы, которые, как мне представляется, связаны с попытками переосмысления гуманизации и гуманистического идеала.

Конечно, гуманистический идеал не совпадает с реальностью и никогда не совпадал с нею. Однако я считаю (и попытался это здесь показать), что принятие новой перспективы гуманизма связано с глубинными трансформациями современной цивилизации, с вопросом выживания или гибели самого человека, с своеобразным антропологическим выбором.

Лекторский В. А. Идеалы и реальность гуманизма // Вопросы философии. — 1994. № 6. Стр. 22–28.

М. К. Мамардашвили

СОЗНАНИЕ И ЦИВИЛИЗАЦИЯ

Тема, вынесенная в заголовок, конечно, очень многозначна, вызывает обилие ассоциаций, но для меня она конкретна и связана с ощущением современной ситуации, которая меня беспокоит и в которой я вижу черты, похожие на какую-то структуру, могущую оказаться необратимой и этим вызывающую у меня ужас, но и одновременно желание подумать, увидеть за этим какой-то общий закон. И вот со смешанным чувством ужаса и любопытствующего удивления я и хочу высказать свои соображения на этот счет.

Чтобы задать тон размышления, можно так охарактеризовать их нерв. У меня ощущение, что среди множества катастроф, которыми славен и угрожает нам XX в., одной из главных и часто скрытой от глаз является антропологическая катастрофа, проявляющаяся совсем не в таких экзотических событиях, как столкновение Земли с астероидом, и не в истощении ее естественных ресурсов или чрезмерном росте населения, и даже не в экологической или ядерной трагедии. Я имею в виду событие, происходящее с самим человеком и связанное с цивилизацией в том смысле, что нечто жизненно важное может необратимо в нем сломаться в связи с разрушением или просто отсутствием цивилизованных основ процесса жизни.

Цивилизация – весьма нежный цветок, весьма хрупкое строение, и в XX в. совершенно очевидно, что этому цветку, этому строению, по которому везде прошли трещины, угрожает гибель. А разрушение основ цивилизации что-то производит и с человеческим элементом, с человеческой материей жизни, выражаясь в антропологической катастрофе, которая, может быть, является прототипом любых иных, возможных глобальных катастроф.

Она может произойти и частично уже происходит в силу нарушения законов, по которым устроено человеческое сознание и связанная с ним «пристройка», называемая цивилизацией.

Когда в списке глобальных катастроф, составленном знаменитым писателем-фантастом А. Азимовым, я нахожу среди десятка катастроф, возможное столкновение Земли с черной дырой, то невольно думаю, что подобная дыра уже существует, причем в весьма обыденном, хорошо известном нам смысле. Что мы довольно часто в нее ныряем, и все, что, пройдя ее горизонт, попадает в нее, тут же исчезает, становится недоступным, как и полагается в случае встречи с черной дырой. Очевидно, существует какая-то фундаментальная структура сознания, в силу чего наблюдаемые разнородные, внешне друг с другом никак не связанные микроскопические, макроскопические и космические явления предстают как далеко идущие аналогии. В каком-то смысле эти явления можно рассматривать как метафоры свойств сознания[1].

Этими метафорами «недоступности», «исчезновения», «экранирования» я и воспользуюсь для пояснения своих мыслей. Но сначала приведу одно стихотворение Г. Бенна в фактически подстрочном моем переводе[2]. Глубина прозрений этого поэта связана с реальностью самолично проделанного и изнутри пережитого им опыта жизни в условиях определенной системы, опыта, который в принципе отсутствует у внешнего, удаленного наблюдателя. Но вот какова судьба этого «внутреннего знания» и носителя его - человека - в стихотворении, которое не случайно называется «Целое»:

Часть в опьянении была, другая часть – в слезах,
В какие-то часы – сиянье блеска, в другие – тьма,
В одни – все в сердце было, в другие ж – грозно
Бушевали бури – какие бури, чьи?
Всегда несчастлив и редко с кем-то,
Все больше был укрыт, раз в глубине варилось это,
И вырывалися потоки, нарастая, и все,

[1] Можно напомнить в этой связи дискуссию по проблеме наблюдения в квантовой механике и по антропному признаку в космологии, которые показали фундаментальную включенность сознания в процессы познания физической реальности.

[2] Я воспользовался также литературным переводом В. Микушевича. См.: Поэзия Европы в трех томах. Т. 2, ч. 1 М., 1979. Стр. 221.

Что вне, к нутру сводилось.
Один сурово на тебя глядел, другой был мягок,
Что строил ты, один то видел, другой – лишь то, что разрушал.
Но все, что видели они, – виденья половинки:
Ведь целым обладаешь только ты.
Сперва казалось: цели ждать недолго:
И только ясной будет вера впредь.
Но вот предстало то, что должно было,
И каменно теперь из целого глядит:
Ни блеска, ни сияния снаружи,
Чтоб напоследок приковать твой взор –
Гологоловый гад в кровавой луже,
И на реснице у него слезы узор.

Завершающий образ этого стихотворения и его внутренние связки вьются вокруг «целого» или ощущения «целого», переживаемого поэтом как особое возвышенное умонастроение и владение сутью мировой тайны, что я и называю недоступным удаленному, внешнему наблюдателю «внутренним опытом» особого рода странных систем, в котором - и в этом все дело - человек, его носитель, недоступен и самому себе. Ибо, по существу, человек не весь внутри (в теле, мозге, мысли) и идет к самому себе издалека и в данном случае никогда не доходит. Эти связки стихотворения в том или ином виде будут проступать в дальнейшем изложении.

ПРИНЦИП ТРЕХ «К»

Все последующее я сконцентрирую вокруг определенного принципа, позволяющего, с одной стороны, охарактеризовать ситуации, которые я назову описуемыми или нормальными (в них нет мистики «целого», фигурирующей в стихотворении, хотя они представляют собой целостности), а с другой – ситуации, которые я назову неописуемыми, или «ситуациями со странностью». Эти два типа ситуаций родственны или зеркально взаимоотобразимы, в том числе и потому, что все в них происходящее может выражаться одним и тем же языком, т.е. одним и тем же составом и синтаксисом предметных номинаций (наименований) и знаковых обозначений. «Внутреннее знание» есть и в том и в другом случае. Однако во втором случае оно вырождается фактически в систему самоимитаций. Язык хотя и тот же, но мертвый («дурно пахнут мертвые слова» – писал Н. Гумилев).

Неописуемые (не поддающиеся описанию) ситуации можно назвать и ситуациями принципиальной неопределенности. При обособлении и реализации этого свойства в чистом виде они как раз и являются теми «черными дырами», в которые могут попадать целые народы и обширные области человеческой жизни. Принцип, который упорядочивает ситуации этих двух типов, я назову принципом трех «К» - Картезия (Декарта), Канта и Кафки. Первое «К» (Декарт): в мире имеет место и случается некоторое простейшее и непосредственно очевидное бытие «я есть». Оно, подвергая все остальное сомнению, не только обнаруживает определенную зависимость всего происходящего в мире (в том числе в знании) от собственных действий человека, но и является исходным пунктом абсолютной достоверности и очевидности для любого мыслимого знания. В этом смысле человек – существо, способное сказать «я мыслю, я существую, я могу»; и есть возможность и условие мира, который он может понимать, в котором может по-человечески действовать, за что-то отвечать и что-то знать. И мир, следовательно, создан (в смысле своего закона становления), и дело теперь за тобой. Ибо создается такой мир, что ты можешь мочь, каковы бы ни были видимые противо-необходимости природы, стихийно-естественные понуждения и обстоятельства.

В этих формулировках легко узнается принцип «cogito ergo sum», которому я придал несколько иную форму, более отвечающую его действительному содержанию. Если принцип первого «К» не реализуется или каждый раз не устанавливается заново, то все неизбежно заполняется нигилизмом, который можно коротко определить как принцип «только не я могу» (могут все остальные – другие люди, Бог, обстоятельства, естественные необходимости и т. д.) т. е. возможность связана в таком случае с допуском некоторого самодействующего, за меня работающего механизма (будь то механизм счастья, социального и нравственного благоустройства, высшего промысла, провидения и т. д.). А принцип cogito утверждает, что возможность способна реализоваться только мной при условии моего собственного труда и духовного усилия к своему освобождению и развитию (это, конечно, труднее всего на свете). Но лишь так душа может принять и прорастить «высшее» семя, возвыситься над собой и обстоятельствами, в силу чего и все, что происходит вокруг, оказывается не необратимо, не окончательно, не задано целиком и полностью. Иначе говоря, не безнадежно. В вечно становящемся мире для меня и моего действия

всегда есть место, если я готов начать все сначала, начать от себя, ставшего.

Второе «К» (Кант): в устройстве мира есть особые «интеллигибельные» (умопостигаемые) объекты (измерения), являющиеся в то же время непосредственно, опытно констатируемыми, хотя и далее неразложимыми образами целостностей, как бы замыслами или проектами развития. Сила этого принципа в том, что он указывает на условия, при которых конечное в пространстве и времени существо (например, человек) может осмысленно совершать на опыте акты познания, морального действия, оценки, получать удовлетворение от поиска и т. п. Ведь иначе ничто не имело бы смысла – впереди (да и сзади) бесконечность. Другими словами, это означает, что в мире реализуются условия, при которых указанные акты вообще имеют смысл (всегда дискретный и локальный), т. е. допускается, что мир мог бы быть и таким, что они стали бы бессмысленными.

Осуществление и моральных действий, и оценок, и ищущего желания имеет смысл лишь для конечного существа. Для бесконечного и всемогущего существа вопросы об их осмысленности сами собой отпадают и тем самым решаются. Но и для конечного существа не всегда и не везде, даже при наличии соответствующих слов, можно говорить «хорошо» или «плохо», «прекрасно» или «безобразно», «истинно» или «ложно». Например, если одно животное съело другое, мы ведь не можем с абсолютной достоверностью сказать, благо это или зло, справедливо или нет. Так же как и в случае ритуального человеческого жертвоприношения. И когда современный человек пользуется оценками, нельзя забывать, что здесь уже скрыто предполагается как бы выполненность условий, придающих вообще смысл нашей претензии на то, чтобы совершать акты познания, моральной оценки и т. д. Поэтому принцип второго «К» и утверждает: осмысленно, поскольку есть особые «умопостигаемые объекты» в устройстве самого мира, гарантирующие это право и осмысленность.

И, наконец, третье «К» (Кафка): при тех же внешних знаках и предметных номинациях и наблюдаемости их натуральных референтов (предметных соответствий) не выполняется все то, что задается вышеназванными двумя принципами. Это вырожденный, или регрессивный, вариант осуществления общего К-принципа – «зомби» – ситуации[1], вполне человекоподобные, но в действительности для человека потусторонние, лишь имитирующие то, что на деле мертво. Продуктом их, в отличие от Homo sapiens, т.е. от знающего добро и зло, является «человек странный», «человек неописуемый».

[1] Зомби – оживший мертвец, привидение, оборотень.

С точки зрения общего смысла принципа трех «К», вся проблема человеческого бытия состоит в том, что нечто еще нужно (снова и снова) превращать в ситуацию, поддающуюся осмысленной оценке и решению, например, в терминах этики и личностного достоинства, т.е. в ситуацию свободы или отказа от нее как одной из ее же возможностей. Иными словами, моральность есть не торжество определенной морали (скажем, «хорошее общество», «прекрасная институция», «идеальный человек», сравниваемой с чем-то противоположным, а создание и способность воспроизводства ситуации, к которой можно применить термины морали и на их (и только их) основе уникально и полностью описать.

Но это же означает, следовательно, что имеют место и некоторые первоакты или акты мировой вместимости (абсолюты), относящиеся к кантовским интеллигибилиям и декартовскому cogito sum. Именно ими и в них – на уровне своей развитости – человек может вместить мир и самого себя как его часть, воспроизводимую этим же миром в качестве субъекта человеческих требований, ожиданий, моральных и познавательных критериев и т. д. Например, взгляд художника есть первоакт вместимости и испытания природы как пейзажа (вне этого необратимого состояния природа сама по себе не может быть источником соответствующих человеческих чувств).

Фактически это означает следующее: никакое натуральное внешнее описание, скажем, актов несправедливости, насилия и т. п. не содержит в себе никаких причин для наших чувств возмущения, гнева, вообще ценностных переживаний. Не содержит без добавления фактической («практической») выполненности или данности разумного состояния. Того, что Кант называл «фактами разума»: не разумным знанием конкретных фактов, их, так сказать, отражениями, а самим разумом как осуществленным сознанием, которое нельзя предположить заранее, ввести допущением, заместить «могущественным умом» и т. д. И если такой «факт» есть, он всеместен и всевременен.

Например, мы не можем сказать, что в Африке какое-то племя живет безнравственно или что в Англии что-то нравственно, а в России – безнравственно, вне реализации первой и второй частей К-принципа. Но если есть и совершились акты первовместимости, и мы находимся в преемственной связи с ними, включены в нее, то тогда мы

можем что-то осмысленно говорить, достигая при этом полноты и уникальности описания.

СИТУАЦИЯ НЕОПРЕДЕЛЕННОСТИ

В ситуациях же третьего «К», называемых ситуациями абсурда, внешне описываемых теми же самыми предметными и знаковыми номинациями, актов первовместимости нет или они редуцированы. Такие ситуации инородны собственному языку и не обладают человеческой соизмеримостью (ну, как если бы недоразвитое «тело» одной природы выражало себя и давало бы о себе отчет в совершенно иноприродной «голове»). Они похожи на кошмар дурного сна, в котором любая попытка мыслить и понять себя, любой поиск истины походил бы своей бессмысленностью на поиск уборной. Кафкианский человек пользуется языком и следует пафосу своего поиска в состояниях, где заведомо не выполнены акты первовместимости. Поиск для него – чисто механический выход из ситуации, автоматическое ее разрешение – нашел, не нашел! Поэтому этот неописуемо странный человек не трагичен, а нелеп, смешон, особенно в квазивозвышенных своих воспарениях. Это комедия невозможности трагедии, гримаса какого-то потустороннего «высокого страдания». Невозможно принимать всерьез ситуацию, когда человек ищет истину так, как ищут уборную, и наоборот, ищет на деле всего-навсего уборную, а ему кажется, что это истина или даже справедливость (таков, например, господин К. в «Процессе» Ф. Кафки). Смешно, нелепо, ходульно, абсурдно, какая-то сонная тягомотина, нечто потустороннее.

Эта же инородность уже в другом ключе выражается у Кафки и метафорой всеобщего внутреннего окостенения, например, когда Грегор Замза превращается в какое-то скользкое отвратительное животное, которое он с себя не может стряхнуть. Что это, почему приходится прибегать к таким метафорам? Сошлюсь на более близкий пример.

Можно ли, скажем, применять понятия «мужество» и «трусость» или «искренность» и «лживость» к ситуациям, в которые попадает «третий», неописуемый человек (я назову их ситуациями, в которых «всегда уже поздно»). Ну, например, такой ситуацией являлось до недавнего времени пребывание советского туриста за границей. Он мог попадать там в такие положения, когда от него требовалось лишь проявление личного достоинства, естественности. Просто быть мужчиной, не показывая своим видом, что ждешь указаний о том, как себя вести, что ответить на тот или иной конкретный вопрос и т. д. И некоторые были склонны тогда рассуждать так, что турист, который не проявил себя как настоящий цивилизованный человек, труслив, а тот, который проявил, – мужествен. Однако к этому туристу неприменимы суждения, труслив он или храбр, искренен или не искренен, по той простой причине, что за границей он оказался на основе определенной привилегии, и поэтому уже поздно что-то проявить от себя лично. Это нелепо, над этим можно только посмеяться.

Ситуация абсурда неописуема, ее можно лишь передать гротеском, смехом. Язык добра и зла, мужества и трусости к ней не относится, поскольку она вообще не в области, очерченной актами первовместимости. Язык же в принципе возникает на основе именно этих актов. Или, скажем, известно, что выражение «качать права» относится к поступкам человека, который формально добивается закона. Но если все действия человека уже «сцеплены» ситуацией, где не было первоакта закона, то поиск им последнего (а он совершается в языке, который у нас один и тот же – европейский, идущий от Монтескье, Монтеня, Руссо, от римского права и т.д.) никакого отношения к этой ситуации не имеет. А мы, живя в одной ситуации, часто пытались и пытаемся, тем не менее, понять ее в терминах другой, начиная и проходя путь господина К. в «Процессе». Действительно, если есть семена ума, то можно представить себе и волосы ума. Представим, что волосы у человека растут на голове внутрь (вместо того, чтобы, как полагается, расти наружу), вообразим мозг, заросший волосами, где мысли блуждают, как в лесу, не находя друг друга и ни одна из них не может оформиться. Это первобытное состояние гражданской мысли. Цивилизация же - это прежде всего духовное здоровье нации, и поэтому надо в первую очередь думать о том, чтобы не нанести ей такие повреждения, последствия которых были бы необратимы.

Итак, перед нами неопределенные ситуации и ситуации первых двух «К», имеющие один и тот же язык. И эти два типа ситуаций фундаментально различны. И то неуловимое, внешне неразличимое и невыразимое, чем отличается, например, слово «мужество» в этих ситуациях, и есть сознание.

ФОРМАЛЬНАЯ СТРУКТУРА ЦИВИЛИЗАЦИИ

Для дальнейшего понимания связи сознания и цивилизации вспомним другой сформулированный Декартом закон мышления, име-

ющий отношение ко всем человеческим состояниям, включая и те, в которых формулируется причинная связь событий в мире. По Декарту мыслить исключительно трудно, в мысли нужно держаться, ибо мысль есть движение и нет никакой гарантии, что из одной мысли может последовать другая в силу какого-то рассудочного акта или умственной связи. Все существующее должно превосходить себя, чтобы быть собой в следующий момент времени. При этом то, что я есть сейчас, не вытекает из того, что я был перед этим, и то, что я буду завтра или в следующий момент, не вытекает из того, что я есть сейчас. Значит, мысль, которая возникает в следующий момент времени, там не потому, что начало ее или кусочек есть сейчас.

Цивилизация есть способ обеспечения такого рода «поддержек» мышления. Она обеспечивает систему остранений от конкретных смыслов и содержаний, создает пространство реализации и шанс для того, чтобы мысль, начавшаяся в момент А, в следующий момент Б могла бы быть мыслью. Или человеческое состояние, начавшееся в момент А, в момент Б могло бы быть человеческим состоянием. Приведу пример.

Сегодня наблюдается какая-то упоенность специальным мышлением. Считается, что именно оно и есть настоящее мышление, осуществляющееся как бы само собой. К такому выделенному мышлению можно отнести искусство и любые другие сферы так называемого духовного творчества. Однако умение мыслить – не привилегия какой-либо профессии. Чтобы мыслить, необходимо мочь собрать не связанные для большинства людей вещи и держать их собранными. К сожалению, большинство людей по-прежнему, как и всегда, мало к чему сами по себе способны и ничего не знают, кроме хаоса и случайности. Умеют лишь звериные тропы пролагать в лесу смутных образов и понятий.

Между тем, согласно принципу первого «К» («я могу»), чтобы держаться в мысли, нужно иметь «мускулы мысли», наращиваемые на базе некоторых первоактов. Другими словами, должны быть проложены тропы связного пространства для мышления, которые есть тропы гласности, обсуждения, взаимотерпимости, формального законопорядка. Такой законопорядок и создает пространство и время для свободы интерпретации, собственного испытания. Есть закон названности собственным именем, закон именованности. Он – условие исторической силы, элемент ее формы. Форма, по существу, – единственное, что требует свободы. В этом смысле можно сказать, что законы существуют только для свободных существ. Человеческие учреждения (а мысль – тоже учреждение) есть труд и терпение свободы. И цивилизация (пока ты трудишься и мыслишь) как раз и обеспечивает, чтобы нечто пришло в движение и разрешилось, установился смысл, и ты узнал, что думал, хотел, чувствовал, – дает для всего этого шанс.

Но тем самым цивилизация предполагает, следовательно, и наличие в себе клеточек незнаемого. Если не оставлять места проявлению не вполне знаемого, цивилизация, как и культура (что, по сути, одно и то же), исчезает. Например, экономическая культура производства (т. е. не только материальное воспроизводство конечных благ, умирающих в акте их потребления) означает, что неправомерна такая структура управления, которая определяла бы, когда крестьянину сеять, и распределением этого знания охватывала бы все пространство его деятельности. Повторяю, должен быть допуск на автономное появление в каких-то местах вещей, которых мы не знаем и не можем знать заранее или полагать их в какой-то всеведущей голове.

Еще один пример. К. Маркс говорил, что о природе денег сказано столько же глупостей, сколько о природе любви. Но, допустим, что природа денег неизвестна и закреплена в формальном цивилизованном механизме, что люди освоили деньги как культуру настолько, что можно не просто считать, но и с их помощью что-то производить. Почему это возможно? По одной простой причине: в этом случае предполагается, что обмен денег на покупаемый продукт сам, в свою очередь, не требует времени, поскольку в них уже закреплено трудовое время. И такое поведение – цивилизованное. Такая абстракция закреплена самой цивилизацией в цивилизованном устройстве человеческого опыта. А поведение похожее, но «зеркальное» – нецивилизованное. Когда культурного механизма денег нет, то появляется и существует зазеркальное поведение с деньгами, которое состоит в том, что если, скажем, заработано 24 рубля (т. е. вложено 8 часов труда), то, чтобы их потратить, нужно затратить еще 10 часов, т. е. еще 30 рублей. В таком сознании, разумеется, отсутствует понятие денег как ценности. В этом случае, пользуясь знаком денежного знака, мы не можем просчитать экономику, организовать рациональную схему экономического производства. А мы пользуемся денежными знаками и, более того, попав в это денежное зазеркалье с теми же, казалось бы, предметами, решили «квадратуру круга» – умудрились, не зная цену деньгам, стать корыстными и хитрыми.

Итак, цивилизация предполагает формальные механизмы упорядоченного, правового поведения, а не основанные на чьей-то милости, идее или доброй воле. Это и есть условие социального, гражданского мышления. «Даже если мы враги, давайте вести себя цивилизованно, не рубить сук, на котором сидим», – этой простой, по существу, фразой и может быть выражена суть цивилизации, культурно-правового, надситуативного поведения. Ведь, находясь внутри ситуации, договориться навечно не причинять друг другу вреда нельзя, поскольку кому-то всегда будет «ясно», что он должен восстановить нарушенную справедливость. Зла, которое совершалось бы без такой ясной страсти, в истории не бывало, ибо всякое зло случается на самых лучших основаниях, и эта фраза вовсе не ироническая. Энергия зла черпается из энергии истины, уверенности в видении истины. Цивилизация же блокирует это, приостанавливает настолько, насколько мы, люди, вообще на это способны.

Короче говоря, разрушение, обрыв «цивилизованных нитей», по которым сознание человека могло бы успеть добраться до кристаллизации истины (причем, не только у отдельных героев мысли), разрушает и человека. Когда под лозунгом потустороннего совершенства устраняются все формальные механизмы, именно на том основании, что они формальны, а значит, абстрактны в сравнении с непосредственной человеческой действительностью, легко критикуемы, то люди лишают себя и возможности быть людьми, т. е. иметь не распавшееся, не только знаковое сознание.

МОНОПОЛИЯ И РАЗРУШЕНИЕ СОЗНАНИЯ

Приведу другой пример такого разрушения. Известно, что система, называемая монополией, стоит вне цивилизации, так как разрушает само ее тело, порождая тотальное опустошение человеческого мира. Не только в том смысле, что монополия поощряет самые примитивные и асоциальные инстинкты и создает каналы для их проявления. Достигнутое состояние мысли еще должно «обкататься», как на агоре, обрасти там мускулами, как обрастает снегом снежная баба, приобрести силу на осуществление своей же собственной возможности. Если нет агоры, чего-то развиваемого, то нет и истины.

Хотя перед человеком издревле стоит задача обуздания дикости, свирепости, эгоизма собственной природы, его инстинкты, алчность, темнота сердца, бездушие и невежество вполне способны аккомодировать мыслительные способности, рассудок и выполняться посредством их. И противостоять этому может только гражданин, имеющий и реализующий право мыслить своим умом. А это право или закон могут существовать лишь в том случае, когда средства достижения целей, в свою очередь, законны, т. е. растворенно содержат в себе дух самого закона. Нельзя волепроизвольными и административными, т. е. внезаконными средствами внедрять закон, даже руководствуясь при этом наилучшими намерениями и высокими соображениями, «идеями». Ибо его приложения распространяют тогда (и чем шире и жестче приложения, тем они болезненнее) прецедент и образец беззакония, содержащегося в таких средствах. И все это – независимо от намерений и идеалов – «во благо» и «во спасение». Это очевидно в случае всякой монополии. Скажем так: если я могу, пусть ради самых высших соображений общественного блага, в один прекрасный день установить специальную цену на определенные товары, скрывать и тайно перераспределять доходы, назначать льготы, распределять товары, во имя плановых показателей менять предшествующие договоренности с трудящимися и т. д. и т. п., то в тот же самый день (и впредь – по вечной параллели) это же будет делаться кем-то и где-то (или теми же и там же) из совершенно других соображений. Из личной корысти, путем спекуляции, обмана, насилия, кражи, взятки – конкретные причины и мотивы в структурах безразличны, взаимозаменимы. Потому что закон един и неделим во всех точках пространства и времени, где действуют люди и между собой связываются. В том числе и законы общественного блага. Следовательно, цели законов достигаются только законными путями! И если последние нарушаются, то в том числе и потому, что правопорядок обычно подменяют порядком идей, «истины». Как будто закон сам по себе существует, а не в человеческих индивидах и не в понимании ими своего дела. Возможность обойти индивида исключена не в силу гуманистического предпочтения и заботы о человеке, а в силу непреложного устройства самого бытия, жизни. Только на уровне сущностного равенства индивидов может что-либо происходить. Здесь никому ничего не положено, все должны сами проходить путь и совершать собственное движение "в средине естества", как писал когда-то Державин. Движение, без которого нет вовне никаких обретений и установлений. В противном случае будет разрушено все производство истины – ее онтологическая основа и природа – и будет господствовать ложь, другими причинами производимая, но уже

внечеловеческая и тотальная, занимающая все точки социального пространства, заполняющая их знаками. Игра в зеркалах, сюрреально-знаковое отражение чего-то другого.

ЗЕРКАЛЬНЫЙ МИР

Конечно, появление такой зеркальной игры связано с ее особыми внутренними «зазеркальными» смыслами, когда кажется, что они и в самом деле обладают какой-то высшей мудростью. Ведь люди при этом видят целое. Для них внешний наблюдатель всегда не прав. Вспомним Г. Бенна: «...ведь целым обладаешь только ты».

Один наблюдатель видит то, что разрушают, другой, что строят, а многие смотрят и перемигиваются: мы-то знаем, что происходит на «самом деле», «целым располагаем». Вот что такое «внутреннее». Но для меня эта внутренняя, углубленная в себя жизнь без агоры то же самое, что искание истины в уборной. Если бы у меня был талант Кафки, я бы описал сегодня эти душевные внутренние искания как фантастические, странные искания истины там, где ее по онтологическим законам человеческой жизни быть просто не может.

В этом смысле люди неопределенных ситуаций или тотального знакового инобытия напоминают мне тех, кого Ф. Ницше не случайно назвал «последними людьми». Действительно (именно об этом крик его больной христианской совести), или мы будем «сверхлюдьми», чтобы быть людьми (а два первые принципа «К» и есть принципы трансценденции человека к человеческому в нем же самом), или окажемся «последними людьми». Людьми организованного счастья, которые даже презирать себя не могут, ибо живут в ситуации разрушенного сознания и разрушенной материи человеческого.

Следовательно, если где-то происходят человеческие события, то они происходят не без участия сознания; последнее из их состава неустранимо и несводимо ни к чему другому. И это сознание двоично в следующем фундаментальном смысле. При введении принципа трех «К» я фактически давал два пересекающихся плана. План того, что я называл онтологией, который не может быть ничьим реальным переживанием, но тем не менее есть; например, таким переживанием не может быть смерть, а символ смерти есть продуктивный момент человеческой сознательной жизни. И второй – план «мускульный», реальный – умение жить под этим символом на деле, на основе актов первовместимости. И оба эти плана нельзя игнорировать: сознание фундаментально двоично.

В зазеркалье же, где меняются местами левое и правое, все смыслы переворачиваются и начинается разрушение человеческого сознания. Аномальное знаковое пространство затягивает в себя все, что с ним соприкасается. Человеческое сознание аннигилирует и, попадая в ситуацию неопределенности, где все перемигиваются не то что двусмысленно, но многосмысленно, аннигилирует и человек: ни мужества, ни чести, ни достоинства, ни трусости, ни бесчестия. Эти «сознательные» акты и знания перестают участвовать в мировых событиях, в истории. Не имеет значения, что у тебя в «сознании», лишь бы знак подавал. В пределе при этом исчезает необходимость и в том, чтобы у людей вообще были какие-то убеждения. Веришь в совершающееся или не веришь – не имеет значения, потому что именно подаваемым знаком ты включаешься в действие и вращение колес общественного механизма.

В XX в. такого рода ситуации хорошо осознавались в литературе. Я имею в виду при этом не только Ф. Кафку, но и, например, великого австрийского писателя, автора романа «Человек без свойств2 Р. Музиля. Музиль прекрасно понимал, что в той ситуации, которая была в грозящей развалиться Австро-Венгерской империи в силу того, что уже поздно, все, что ни делай, выльется в какую-то белиберду. Ищи правду или неправду – все одно – пройдешь по уже заданным путям бессмыслицы. Он хорошо знал, что внутри такой ситуации действовать и мыслить невозможно – из нее важно выйти.

Чтобы не заставлять читателя слишком серьезно думать над некоторыми терминами (я имею в виду только термины, а не проблемы; над проблемой стоит думать серьезно, но мои термины необязательны), выражу свой опыт «зазеркального существования» так. Вся моя «теория» сознания может быть сведена к одному семени в одном раннем переживании. К первичному впечатлению точки встречи цивилизации, с одной стороны, и глухой жизни – с другой. Я чувствовал, что моя попытка оставаться человеком в охарактеризованной ситуации гротескна, смешна. Основы цивилизации были подорваны настолько, что невозможно было вынести наружу, обсудить, продумать собственные болезни. И чем меньше мы могли вынести их наружу, тем больше они, оставшись в глубине, в нас прорастали, и нас уже настигало тайное, незаметное разложение, связанное с тем, что гибла цивилизация, что нет агоры.

В 1917 г. рухнул гнилой режим, а нас все еще преследуют пыль и копоть прогнившей громады, продолжающаяся «гражданская война». Мир еще полон неоплаканных жертв, залит неискупленной кровью.

Судьбы многих погибших неизвестно за что взыскуют о смысле случившегося. Одно дело погибнуть, завершая и впервые своей гибелью устанавливая смысл (например, в освободительной борьбе), и совсем другое – сгинуть в слепом одичании, так что после гибели нужно еще доискиваться ее смысла. Но кровь все равно проступает то там, то здесь, как на надгробьях праведников в легендах, в совершенно неожиданных местах и вне какой-то понятной связи.

И мы все еще живем как дальние наследники этой «лучевой» болезни, для меня более страшной, чем любая Хиросима. Наследники странные, мало пока что понявшие и мало чему научившиеся на своих собственных бедах. Перед нами поколения, как бы не давшие потомства, потому что неродившееся, не создавшее в себе почву, жизненные силы для прорастания не способно и рождать. И вот бродим по разным странам безъязыкие, с перепутанной памятью, с переписанной историей, не зная порой, что действительно происходило и происходит вокруг нас и в самих нас. Не чувствуя права на знание свободы и ответственности за то, как ею пользоваться. К сожалению, и сегодня еще огромные, обособленные пространства Земли заняты таким «зазеркальным антимиром», являя дикое зрелище вырожденного лика человека. Зазеркальные «пришельцы», которых можно себе представить лишь в виде экзотической помеси носорога и саранчи, сцепились в дурном хороводе, сея вокруг себя смерть, ужас и оцепенение непроясненного морока.

Полуночные и горбатые,
Несут они за плечами
Песчаные смерчи страха
И клейкую мглу молчанья[1].

И поэтому, когда я слышу об экологических бедствиях, возможных космических столкновениях, ядерной войне, лучевой болезни или СПИДе, все это кажется мне менее страшным и более далеким – может быть, я ошибаюсь, может, воображения не хватает, – чем те вещи, которые я описал и которые есть в действительности самая страшная катастрофа, ибо касается она человека, от которого зависит все остальное.

Мамардашвили М. К. Как я понимаю философию. 2-е издание, измененное и дополненное. М.: «Прогресс» «Культура», 1992. Стр. 107–121.

---

[1] Гарсиа Лорка Ф. Романс об испанской жандармерии. – Избранное. М., 1983. Стр. 73.

В. В. Розанов

ОБ ИСТИННЫХ ЦЕЛЯХ ЧЕЛОВЕЧЕСКОЙ ЖИЗНИ

I. В понятии человека о предметах столь общих, как цель его жизни достаточно несколько передвинуть точку зрения, чтобы весь мир явлений, обнимаемый этим общим понятием, предстал для него в совершенно ином и новом свете. Здесь происходит то же, что бывает в природе при перемещении источника света и предмета, его затеняющего: уклон первого или второго, самый незаметный, достаточен, чтобы необозримое множество вещей или вновь озарилось светом или, напротив, впало во мрак.

При выборе счастья как верховного принципа совершенно опущена была из виду природа самого человека: только ощущение им страдания и удовольствия было взято в расчет, и затем для этого ощущения искались вне человека условия его увеличения и уменьшения, личные и общественные. Рассматриваемая под углом лишь этого ощущения, одного и всегда одинакового, и самая природа человека понималась как нечто данное, определенное, как неподвижный восприемник не варьирующих же чувств. Неподвижное отношение и установилось между ней и ее искомым удовлетворением: вечное насыщение, которое происходит теперь и здесь, которое невозможно передвинуть в будущее и понять как руководящую цель.

Принятие человеческой природы за неподвижную именно в отношении к достигаемым объектам, именно в сфере данного вопроса и затемнило истинное его решение, которое так ясно. Глубочайшая сущность этой природы, более важная, чем то, что она разумна, что она нравственна или свободна, заключается в том, что она потенциальна – во всем сложении ее, по всем направлениям, в разуме, как и в чувстве, как и в воле. Нет ничего в ней, что было бы уже дано от начала, что от самого ее появления было бы в ней ясно выражено, твердо содержалось: она – вся в возможности, вся в колеблющемся и нетвердом усилии, и лишь как бы предчувствие того, к чему она усиливается, неясно тянется, – уже от начала в нее заложено; но предчувствие, столь же мало действительное, так же мало выраженное в каких-либо реальных фактах, как смутное ожидание по отношению к ожидаемому, которого еще вовсе нет, которое еще наступит.

Понять человека как систему таких ожиданий, темных по слабости выражения, определенных по предметам ожидаемым, и

значит подойти к узлу занимающего нас вопроса. Здесь уже нет произвола, нет искусственности в придумывании; есть лишь место для открытия, которому наш ум должен подчиниться, как мысль своему объекту, как взор усматривающий – усмотренной им вещи. То, что вскроется в этой системе ожиданий, есть ожидаемое всем человечеством, для всех одинаковое, для каждого должное и под незыблемым покровом чего лежит свобода личности. Воля, найдя здесь для себя закон, находит и ограничение, но с ним и твердость действия, которой не знала прежде.

II. Но, насколько мы ищем не целей для единичных действий, а целей окончательных, за которыми дальше ничего не лежит для человека, – мы должны отделять в его потенциальной природе первозданное от привнесенного. К чему бы ни стремился он в истории, чего бы ни искал в личной жизни – это стремление, это искание имеет в нем для себя зародыш. Но зародыш может быть вкинутым в него семенем, которое вовсе не связано необходимо с его первоначальным устройством. Только те стремления, в которых выражается это первоначальное устройство, из которых состоит самое существо человека и без них его вовсе не было бы – суть семя самой природы человеческой, которой плода мы ищем.

Организм человека как некоторая система функций и органов не имеет какого-либо отношения к цели его жизни, не носит этой цели в себе и не указывает на нее собою косвенно. И в самом деле, две черты являются непременными во всяком органе и в каждой функции: окончательность строения и отправления уже при самом появлении человека, и обращение всем смыслом своим, всей значительностью к самому индивидууму, который есть их носитель. Дыхание, кровообращение, питание, деятельность внешних чувств – все это образуется, слагается в период жизни, пока рождающийся организм слит еще с материнским; и, напротив, как только он отделился от него, стал индивидуумом – это все уже действует, готово; и хотя возрастает потом в объеме, но не трансформируется, не развивается в какие-либо лучшие и высшие формы. И, далее, всякий единичный орган и всякая отдельная функция суть орган и функция только для того, в ком они находятся, и не имеют никакого значения, смысла и важности для остальных людей: этой значительностью своей они сомкнуты внутрь, друг к другу, и своим взаимодействием образуют жизнь индивидуума.

Таким образом, этот индивидуум, если он имеет какую-либо цель вне себя, к которой нужно еще стремиться, осуществлять ее, приближать к себе, – имеет физическую свою организацию лишь как опору своих стремлений; точнее – опору бытия своего, необходимые условия своего существования – существования для чего? бытия к чему? на это в самом организме не заключено никакого ответа.

Можно было бы подумать, что функции и органы воспроизведения, относясь к тому, что воспоследует потом, могут иметь некоторое отношение к цели человеческого существования. Но эти функции и органы так же обращены своей значительностью внутрь, но уже не индивидуума, а рода: ими поддерживается существование человечества как всякой другой функцией поддерживается жизнь человека. Таким образом, характер постоянства, определенности, законченности свойственен и этой функции, как всем прочим; она также есть лишь необходимое условие бытия человечества: бытия для чего? на это в ней не дано никакого ответа.

Полнота реальности, в которой все выражено и ничего уже не ожидается, есть, таким образом, сущность физической природы человека; и так как цель, по нашему понятию (см. выше, гл. I, VIII), есть то, что еще «станет действительным через действительное теперь», что наступит, осуществится, – то ясно, что никакого отношения к этой цели не имеет эта природа. Ее поддерживать,ее не расстраивать есть долг и право всякого человека; нарушение первого сказывается физическим страданием, и когда оно вызывается условиями не индивидуальной жизни, но коллективной – есть право у каждого потребовать перемены этих коллективных условий, чтобы они не стесняли и не калечили его индивидуальное существование. Оно есть primum по отношению к этим условиям, и при этом primum неизменяемое, постоянное, неподвижное, которое по самой своей сущности не может ни с чем согласоваться и ни к чему применяться, но с чем и может, и должно согласоваться все изменяемое в человеческой жизни.

Наряду с правом этим, мы сказали, есть и долг не расстраивать через личную деятельность эту организацию: она есть данное, что каждый обязан охранять, но чего изменять или разрушать ему не дано как не свое создание. Поэтому (в противность мнению некоторых) права на самоубийство нет у человека: в этом последнем прихотью своей преступной фантазии он разрушает то, чего еще вовсе не пони-

мает, что ему дано было и с чем он не сумел справиться. Таким образом бессилие, неисполненный долг, посягательство на то, на что нет права, соединено в этом деянии, справедливо считающемся у всех людей чем-то неестественным и ужасным, каким-то искажением основных законов природы со стороны их высшего носителя, их самого светлого и мудрого выразителя.

III. То, что гнездится в этом организме и, кажется, связано с ним, как корень с питающей почвой, есть дух человеческий. Что бы он ни был, каких бы взглядов на него мы ни держались, пусть будем даже отрицать его бытие как чего-то особого от физической природы человека, все равно: мы не в силах будем никогда смотреть на эту природу только как на систему ясно выраженных расчленений и функций, всегда и невольно мы будем устремлять свой взор на это сияние, которое над ней поднимается, которого осмыслить мы не в силах и, не желая смешивать его с тем, от чего оно отделяется, называем его духом.

В одном резко выражена противоположность между ним и его физической основой: тогда как последняя представляет собою полную реальность, дух есть чистая потенция, как синтез способностей и стремлений, которые лишь путем взаимодействия с внешними предметами обнаруживают себя и в этом взаимодействии преобразуются, раскрываются. Ясно, что соотношение с целью, если только она есть для человека, имеет именно эта сторона его сложной природы.

Все в ней деятельно, но не для того, что теперь, – для будущего; все изменяемо, но в направлениях не бесчисленных, не чередующихся, но лишь в одном определенном, в котором она вечно возрастает; она вся есть устремленность, но, в противоположность функциям органическим, которые сомкнуты внутрь, устремлены к сохранению индивидуума, она разомкнута, расходится во всех направлениях и, кажется, в деятельности своей растрачивает силы организма до его естественного завершения, смерти.

Организм человеческий на всем протяжении его существования, как индивидуального, так одинаково и родового – лишь продолжается, поддерживается, служа опорой для чего-то; дух человеческий, опираясь на физическую организацию, быть может, исходя из нее, вечно рождается, возникает в новых и новых проявлениях, неиспытанных никогда стремлениях, – и это как в жизни индивидуума, так и в жизни целого человечества. Он, таким образом, может быть понят как истинная идея цели, как ее замысел, ее предчувствие; но замысел темный, идея, не проясненная для своего носителя, которая лишь медленно, через тысячелетия исторической жизни, становится очевидной, для всех ощутимой, к некоторому определенному завершению направленной.

Завершение это, как некоторая объективная и многосложная действительность, и есть истинная цель человека, которой начальный завиток содержится в устройстве его души, в его субъективной действительности. Жизнь личная и историческая есть сеть причин и действий, которые, как бы причудливо ни переплетались друг с другом, имеют (иногда скрытно от человека) только одно назначение: провести ту или иную линию соединения между этим первоначальным завитком человеческого духа и тем далеким окончательным произведением рук его.

IV. Цель может быть открыта в двух смыслах: в конкретном составе своем, как она осуществится (что будет, когда деятельность, направленная к ней, прекратится); это было бы ее представлением. И может быть дано ее понятие, т. е. указан лишь закон и направление, в котором действуя человек со временем осуществит ее в формах, какие будут обусловлены особыми обстоятельствами того времени.

Едва ли нужно говорить, что в первом смысле конечная цель человеческой жизни не может быть открыта; и это мудро, что ее конкретный образ до последнего усилия человека в истории останется от него скрыт. Потому что знание этого образа стеснило бы чрезмерно его свободу, не оставило бы ему ничего выбирать, ни над чем задумываться, но лишь – делать, исполнять пассивно то, что усматривает его взор в готовом, стоящем перед ним образе. Напротив, имея лишь понятие о цели своего бытия, человек, ограниченный достаточно в своем произволе, достаточно сохраняет и свободы для выбора, для взаимодействия с окружающей средой; его смысл не отнимается от него, как он был бы отнят при знании цели как представления.

V. Есть три первоначальные и одно к другому несводимые стремления в человеке: различить, что есть, от того, чего нет - это усилие его знать истину, удалить то, что задерживает это и всякое подобное первоначальное движение – это усилие его сохранить для себя свободу, и после всякого действия ощутить в себе высшую гармонию, нежели какая была до его начала – это усилие к добру. Когда при виде

звездного неба – в какие бы ни было времена, в каком бы ни было месте – человек, почувствовав себя счастливым, не скрыл это от себя, не затаил своего счастья в ему несоответствующей гримасе – это было простое движение к правде, которое мы не можем отнести, как к своему источнику, ни к какому внешнему воздействию на человека природы ли, других ли людей; это истекало из его первоначального устройства. И когда впоследствии, уже стесненный и природой, и еще более людьми, он уже скрывал счастье свое под гримасой или питал злобу под личиной расположения и ненавидел эту личину, эту гримасу, все свое исковерканное существование, – он ненавидел свое стеснение в силу неудержимого стремления быть свободным, преодолеть которое окончательно не могло самое продолжительное давление извне. И, наконец, когда всякий человек, на время пересилив свой страх перед этим давлением, осудит его как зло и разобьет хоть частицу этого зла, изранив себя, – он испытает чувство внутренней гармонии, незнакомое ему прежде, которого источник лежит также в его первоначальной природе. Мы не только не наблюдаем, но и не можем вообразить себе какого-либо внешнего побуждения, которому обязаны были бы своим происхождением только что приведенные акты психической жизни.

И вместе с тем, по всему своему складу, по своему направлению и, следовательно, источнику эти акты разнородны. Из них первый имеет отношение к внешнему, но лишь как созерцание его, соответственно которому устанавливается то или иное содержание в душе человека и, установившись, выражается извне без всякой перемены на пути выражения своего. Здесь, таким образом, обусловливающее есть объективная действительность, с которой сообразуется действительность субъективная: это область разума, созерцающего, познающего, вечно обнажающего перед собой мир. Во втором случае наоборот, внешняя действительность есть изменяемое человеком сообразно его внутреннему содержанию: она удаляется или оставляется в покое, но не во внимание к ее собственному значению, но лишь во внимание к своему значению для человека: это есть сфера его воли, стороны деятельной, силы самоутверждающейся и отрицающей силу внешних препятствий. Наконец, в третьем случае главное есть также внутреннее состояние человеческой души, но не пассивно устанавливающее сообразно объективной действительности, а силящееся стать к ней в гармонические отношения, покорные высшим нравственным законам. Здесь нет отрицания внешних предметов, нет и желания от них уклониться, не изменяя их, – есть усилия встать с ними во взаимодействие, покорить и их закону, который царит внутри человека, и в меру покорения этого теснее и теснее сливаться с ними, до осуществления совершенной гармонии между собой и всем миром.

Это все относится к форме чувства, вечно волнующегося то счастьем, то горестью, то ожиданием, то отчаянием – смотря по перипетиям борьбы человека с окружающей его действительностью.

VI. Три указанные элемента человеческой духовной природы заключают в себе каждое: некоторую деятельность как усилие перейти от данного, уже достигнутого состояния, к другому, еще не испытанному; направление, в котором этот переход совершается; закон, по которому он совершается.

Последний есть некоторая идеальная норма, по которой совершается наше мышление, усиливается или ослабляется воля, волнуется чувство: все это происходит не хаотично, несет на себе черты порядка, который, наблюдая, мы называем законом души человеческой. Его нарушение, его расстройство, – точнее, выход из-под его владычества психической жизни человека – делает для нас непонятной эту жизнь, непроницаемо темной; и ничего в ней не различая, не осмысливая ее своим закономерным умом, мы называем ее бессмысленной, безумной. Она продолжается, но не по законам, которые одни нам известны, по которым устроена наша душа, – и мы перестаем с ней взаимодействовать, как светило, движущееся по закону тяготения, не взаимодействует с полетом светового луча, подчиненного другим законам. Во всяком случае, из факта непонятности для нас, непостижимости, и не только мыслей человека безумного, но и желаний, но и чувств его некоторых мы можем умозаключить, что есть норма, закон для души человеческой, и притом во всей целости ее сложного строя.

Направление деятельности душевной вытекает из соотносительности души человеческой с некоторыми идеалами как гранями этой деятельности, как ее последними целями. Нет сомнения, что в первоначально устроенной душе нет никакого ведения об этих идеалах, никакого ощущения их действительности и, следовательно, не может быть отчетливого к ним стремления; есть именно только соотносительность; но, как в силу подобной же соотносительности дыхатель-

ные органы рождающегося существа, едва доступен им станет воздух, тотчас потянут его в себя и с первым, уже предуготовленным дыханием весь организм рожденного забьется новой жизнью, – так точно и по той же причине первозданно устроенная душа, от первого и до последнего своего движения, все, что делает, – это лишь соотносится, только взаимодействует с далекими, предустановленными для нее идеалами, и в меру этого взаимодействия живет. Ее к ним стремление, их вечное искание, и по источникам, и по качествам своим, и даже по результатам, есть то же, что мотивированное и не намеренное, но однако невольное и необходимое искание младенцем питающей его груди.

VII. Эти идеалы, мы уже сказали, есть истина, добро и свобода. Вне соотношения к ним – нет жизни для души; нет для нее деятельности, как только прекратится в ней различие истинного от ложного, доброго от злого и рабства от свободы. Они не сводимы друг к другу, не слиянны; нельзя, пожертвовав каким-нибудь из них, думать, что потерю можно вознаградить удвоенным стремлением к другому.

Таким образом, природа человеческая полиформна, а не унитарна; и она не статична, а динамична – вот две истины, поняв которые, мы на весь сложный мир истории и жизни получаем совершенно иное воззрение, чем какое открывается на них же с точки зрения идеи счастья как единственного руководительного для человека начала.

Что именно содержится в этой идее, нами было показано выше. С такой же полнотой мы должны обнаружить и ряд выводов, внутренне содержащихся в только что найденном положении. Но не излишне будет его формулировать предварительно более раздельно и точно.

1. Всеведение есть первое назначение человека, и мысленное ко всему отношение – есть первое содержание его жизни; в этом его верховный долг, и на это же – неограниченное у него право. Заметим, что под «всем», чего ведение есть цель человека, мы разумеем не предметное что-либо, т. е. не безусловно все мироздание; возможно, что есть в нем некоторые части, абсолютно не соотносящиеся с разумом человека и, следовательно, навсегда и безусловно закрытые для его ощущения, для его представления или мышления, вообще для его ведения. Но под «всем» мы разумеем полноту задатков к ведению, которые уже от начала содержатся в разуме его и навсегда определяют собой грани того, что может быть узнано, вмещено им в себя.

Этот термин «все» необходимо должен быть введен в определение цели человеческой деятельности, чтобы указать на принудительность возрастания в ней для всякого, на существование для нее постоянно достигаемой, далекой грани, которая ни у кого и никогда не должна теряться из виду. Только с этой обязанностью, трудной и однако уже наложенной на человека, может быть соединено и радостное для него право на всякое единичное знание.

И, в соответствии со сказанным, нет никакого права на усилие скрыть истину от себя ли, или от других; и всякое подобное усилие, как не опирающееся ни на какое право и противоречащее основному долгу, есть первое преступное в человеке, к чему по испорченной своей природе он способен и от чего он должен быть удерживаем.

2. Добро есть второе назначение человека и его осуществление есть второе содержание его жизни; т. е. приведение внешней действительности в гармонию с миром идеалов, скрытых в той части человеческой природы, которую мы называем чувством.

Есть три постоянные и несводимые друг к другу идеала, влечение к которым первозданно в человеке: нравственное, справедливое и прекрасное. Первое относится к мотиву всякого действия, как чисто душевному состоянию, с которым оно совершается; второе – к объективной основе его, т. е. к ряду предшествующих фактов, в которых скрыто право на совершение этого действия; третье – к образу его совершения, вообще к внешности всякого факта, которая должна известным образом гармонировать с внешним же созерцанием человека.

Что эти идеалы разнородны, это можно видеть из единичных фактов, в которых они не совмещаются: так, в знаменитой притче о блудном сыне, возвращающемся с раскаянием к отцу, право последнего – не принять сына, обязанность же нравственная – принять. В первом случае отец опирался бы на прошлую действительность сына, конечно, ни в каком соотношении не находящуюся с пользованием в последующее время теплым кровом и сытной пищей; но жалость к несчастью его в данный момент, но сострадание к измученной его совести, но нравственный долг и отцу, и всякому даже постороннему, повелевает открыть ему свой дом и допустить его к своему столу.

Прекрасное вовсе не имеет отношения к нравственному и справедливому: всякий поступок, дурной или хороший, может быть

внешне красив, привлекателен для созерцания, как, наоборот, всякий же поступок может быть безразличен с точки зрения внешней красивости, хотя бы он был и справедлив, и нравственен. Вся деятельность Алкивиада безусловно была безнравственна; но вся же до последней своей черты она была и изящна; как, напротив, тускла была в этом отношении и личность, и жизнь его высокого нравственного соперника, Никия[1]. Аристид был идеал справедливости в древнем мире, и, однако, эстетики даже в политике, афиняне скучали им, как иногда муж скучает верной, но некрасивой женой; и отдались в руки Фемистокла, бессовестность которого была всем известна. Раздельность этих идеалов еще отчетливее видна в поэзии и вообще в искусстве: древняя скульптура вся чувственна, особенно в поздних, самых великих своих проявлениях; и чувственна вовсе не по сюжетам только, не по содержанию: нет, она чувственна по мотивам, по замыслу, по знойному и тяжелому дыханию, которое слышится за резцом, который выводил ее чудные линии; и все-таки самых строгих людей, и у всех народов, вот уже два тысячелетия она влечет к себе. Горация мы более любим, чем строгого Ювенала; и даже в наше время как привлекает всех Гейне и как всегда и все оставались равнодушны к нравоучительному Клопштоку.

Многим представляется, что эстетическое чувство воспитывается в нас, образуется; и что в прошлом народы также лишь медленно доразвились до него; равно как, думают многие, нет одного идеала красоты для людей, но все понимают под красотой различное.

На это следует заметить, что воспитываться можно лишь в том, к чему задаток уже есть: к мудрому от рассудительности, к героическому от нравственно порядочного; а душу человеческую мы только и понимаем, как ряд задатков (однако определенных и к определенному), но не готового чего-либо, не сформированного уже. Да и самое прояснение в истории будто бы идеалов красоты едва ли не в значительной степени было лишь изобретением способов ее выразить: архитектура в веке Гомера была груба, несовершенна; но отчего же так прекрасны песни Гомера? Ведь это чувство меры, гармонии, какое мы видим в них, оно живет и во всех искусствах; и каким образом, если высоко по осуществлению одно из них, может быть низко по замыслу, по порывающемуся к выражению чувству, другое искусство? Не скорее ли низко оно только по средствам выражения?

Далее, что касается до различия в руководительных идеалах, то едва ли так велико оно и едва ли имеет тот смысл, какой ему приписывают. Ведь думать, что у негров и малайцев есть иной идеал красоты, чем у белой расы, значит все равно, что думать, будто есть для них иное, чем для нас, пространство, на основании того, что все их пространственные понятия так не похожи на определения нашей геометрии. Мы здесь должны различать степень способности к одному, но не видеть различия в том, к чему способность. Книга Эсфирь или греческая статуя, будучи произведены гением, понятны всякому же гению, к какому бы народу и времени ни принадлежал он; несмотря на то, что уже современникам из среды своего же народа, вероятно, многим сильнее нравилось что-нибудь более грубое, не так совершенное, как эти чудные памятники воображения и мерной красоты.

3. Свобода есть третье назначение человека и ее осуществление есть третье содержание его жизни.

Свободу нужно здесь понимать как внутреннюю, так и внешнюю; первая состоит в отсутствии боязни выразить свое внутреннее содержание и она зависит от нас; вторая есть отсутствие наружных стеснений для этого выражения и она зависит от других. В этом наружном стеснении иногда выражается вера, убеждение, предполагаемый долг со стороны других и оно может быть, таким образом, простой ошибкой; напротив, во внутренней боязни всегда сказывается равнодушие к истине и излишняя любовь к себе, к своему положению между людьми.

Сила, с которой развивается чувство внутренней свободы, почти всегда бывает обратна той, с которой давит стеснение внешнее: от этого времена наибольшей внешней свободы бывают нередко временами безграничного внутреннего рабства, и наоборот.

VIII. Теперь, разъяснив смысл трех конечных целей человеческого существования, мы можем перейти к выводу регулирующих норм для человеческой деятельности, которые, извне ограничивая ее, внутри себя открывают для нее неограниченный простор.

1. В трех идеалах заключено внешнее мерило хорошего и дурного для человека, независимое от внутренней его удовлетворенности и санкционирующее эту удовлетворенность, но не ей санкционируемое.

---
[1] У Фукидида приведены речи Алкивиада (и так же Никия) перед знаменитым походом в Сицилию, которыми неудержимо восхищаешься именно за смысл их, за мотивацию; и, в то же время, ясно чувствуешь их полную лживость, наглую бессовестность.

И в самом деле, хотя источник стремления к указанным целям лежит в первозданной природе человека, однако то, чем оканчивается стремление (какая-либо единичная истина, единичный справедливый поступок) имеют внешнее относительно его положение; оно более отделено от природы его, не так тесно и внутренне слито с ней, как слито ощущение счастья, через которое оценивается все согласно с рассмотренной ранее идеей. И самое ощущение это, равно как и всякое внутреннее движение, получают в этих объективных, достигаемых вещах, которые несомненно хороши, свое измерение и оценку как хорошего или как дурного.

2. В гармонии совести своей с тремя указанными идеалами человек имеет неразрушимое ядро для своей деятельности, восходящей по праву и необходимости к воле, создавшей его первоначальную природу. И в самом деле, покой души, которая, однако, деятельна и притом в направлении трех указанных идеалов, есть нормальное и первичное состояние человеческой природы, которого сохранение есть благо, а нарушение есть совокупность всякого зла, привходящего в истории и, следовательно, временного, ненеобходимого. Зло можно именно определить как отклонение человека от его первозданной нормы, происходящее от воздействия на него физической природы или от столкновения с людьми, или от других условий, во всяком случае, только не первозданных: это есть самое общее, точное и вполне выражающее сущность зла, его определение. И так как уклонение от зла есть всегда благо, то возвращение человека к указанному покою, т. е. к восстановлению гармонии между своей деятельностью и первозданными влечениями своей души, – есть для него право, первичное, ни на что не опирающееся и не нуждающееся ни в какой опоре. Оно так же свободно от нужды для себя в каких-нибудь внешних оправданиях, как человеческая природа в своем устройстве свободна от нужды для себя в какой-нибудь посторонней санкции. Правда, и для природы этой и для этого права есть санкция, но она уже выходит из пределов человеческого ведения и его возражений: она лежит в воле Творца, из рук которого вышел человек и с ним указанное его первичное право. Они равновечны, одинаково безосновны; и как в человеке и его силах лежит физический источник его деятельности, так и в этом праве заключен ее идеальный родник.

3. Личность всегда есть целое, по отношению к которому общество есть агрегат, но не организм, приспособляющий ее к себе как свою функцию или изменяемую часть. Это прямо вытекает из взгляда на первозданную природу человека как вечное зерно его необходимой деятельности. Нет ничего в обществе, ни даже самое его существование, что было бы столь первично и необходимо, что так же связано было бы с санкцией Высшей Воли, как связан с ней ум человека, его сердце, его свободная воля. Поэтому общество образуется вокруг человека как по отношению к нему вторичное и изменяемое; но не оно распадется, как первичное, на мир индивидуумов как своих вторичных органов. Индивидуум первее общества; и он содержательнее его, как носитель главных и ненарушимых норм всякой человеческой деятельности, всей истории. Без связи с этими нормами, без питания от них и, следовательно, связанности ими – общество есть механический агрегат, пустой от какого-либо смысла и значительности. И если в нем может быть и действительно есть также священный характер, глубокий и вечный смысл, то это лишь в силу его связанности указанными нормами, коренящимися в индивидууме.

4. Сообразуемость общества, как агрегата, с индивидуумом, как ненарушимым целым, есть подчинение принципов коллективной жизни закону нравственности личной. И в самом деле, насколько стремление к трем указанным идеалам проявляется в жизни индивидуальной – оно образует сферу нравственного. Не всем доступно приближение к этим идеалам, например, в сфере умственной – нахождение новых истин, расширение сферы человеческого ведения; громадному большинству людей едва лишь по силам соблюдение принципов этих идеалов в своей личной жизни. Но в чем же состоит это соблюдение? По отношению к истине – это будет простая правдивость жизни; по отношению к добру – сострадание к непосредственно открывающемуся горю людскому; по отношению к свободе – степень мужества, достаточного, чтобы не отступить перед неприятностями, какие связаны с правдивой и доброй жизнью среди людей, часто и не правдивых, и не добрых. Будучи очень кратки по выражению, не простирая действия своего за границы личного существования, все эти черты по своему происхождению коренятся в первозданной природе человека и, следовательно, восходят к санкции высшей, какая может быть. Своей совокупностью они образуют нравственную жизнь, и невозможно придумать какого-либо поступка, который, нося обычно имя «нравственного», не был бы в то же время проявлением какой-нибудь из этих черт или всех их вместе.

Коллективная жизнь, насколько она должна быть подчинена принципам индивидуального существования, может сделать это лишь через проведение по всему своему строю этих же нравственных черт. Именно они составляют неразрушимое ядро индивидуальной деятельности, ненарушимый покров над личностью; и, следовательно, именно к ним относится положение, что общество есть агрегат, сообразующийся с индивидуумом, а не организм, его сообразующий с собой. И самое сообразование, таким образом, может состоять лишь в проявлении закона нравственности личной в необозримый мир отношений коллективных.

5. Принципы коллективной жизни, насколько они уже согласованы с законом нравственным, подчиняют себе волю единичного лица с силою, правом и необходимостью, с какой она подчинена священному закону своего человеческого назначения. Общество и индивидуум, насколько они выражают в своей деятельности один закон человеческого назначения, находятся между собой в совершенной гармонии. Дисгармония между ними начинается лишь с момента, когда или индивидуум, или общество проникаются иными принципами, нежели какие заключены в трех указанных идеалах. Когда иным проникается общество, индивидуум имеет священное право восстать против него; он может быть при этом подавлен, побежден, – но подавлен лишь силой, а не правом, и его гибель будет столь же стихийна, как стихийна смерть от упавшего на голову камня или от удара молнии. Может быть, наоборот, случай, когда индивидуум, под воздействием приобретенных страстей или случайных обстоятельств жизни, будет влечься идеалами, противоположными трем указанным. Этим влечением общество может положить преграду, и здесь оно будет уже действовать с правом против стихийной силы личности. И если в коллизии этой личность погибнет, она погибнет как атом природы, как физическая вещь, которая уже ранее лишена была какого-либо нравственного содержания, человечности.

6. Будучи разнородны и равнозначащи, истина, добро и свобода не могут быть поставлены одно к другому в отношение средств и цели. Здесь, таким образом, кладется предел для произвола человека в выборе себе средств, который, наоборот, снимается с него идеей счастья как единственного верховного начала его жизни. Пожертвование истиной, совершение несправедливости, причинение страдания – всегда дурно, для чего бы оно ни происходило; тогда как с точки зрения отвергнутой нами ранее идеи – оно всегда хорошо, когда происходит для осуществления большего наслаждения, нежели то страдание, какое связано с нарушенной правдой, употребленной ложью и пр.

IX. От этих общих положений, которые определяют собой единичные акты жизни индивидуальной и коллективной, мы можем перейти к определению истории и ее главных факторов, которые в свете истинного назначения человека получают иной и лучший смысл, нежели какой они имеют в свете утилитарной доктрины.

1. Процесс истории есть последовательное раскрытие человеческого духа как некоторой системы предустановленных задатков, движимое силой их влечения к тому, к чему они суть задатки.

Задаток есть некоторая реальность, которая предполагает собою другую, с ней соотносится и ее определяет собой, равно как и, обратно, ею определяется. Разум как способность только, как исходящий свет – не содержит в себе еще никаких освещаемых предметов, никаких объектов, могущих стать предметом его познания; и, одновременно, он есть способность уже к чему-то, есть освещение для чего-то, что вне его лежит и, однако, с ним соотносится.

В этом смысле человеческая природа есть как бы медленно прозревающий глаз, есть вечно пробуждающийся дух. Не все одинаково быстро он может понять, усвоить, хотя ко всему, что усваивает медленно и с таким трудом, у него уже есть предрасположение, задаток. Все предустановлено в нем, но не в полноте реальности своей, а лишь задатком своим, как бы отражением только; по этому миру отражений, полутеней, которые и образуют собой его первозданный дух, он восходит к предметам отражающимся, которые образуют собою Вселенную. Это восхождение и есть история. Нет хаотичности в ней, какой-либо беспорядочности: все последующее в ней зрелее, чем предыдущие, все – полнее реальным содержанием, которое медленно наполняет человека как систему идеальных для него схем. В этом поступательном движении нет возвратов, как и нет значительных колебаний: листья и ветви опадают, сучья обламываются ветром, но «древо жизни» растет к вершине – туда, где оно должно нести плод.

В этом общем процессе человеческого возрастания появляются, как медленно созидаемые его продукты, философия, искусство и ранее их – семья, государство.

2. Государство в процессе своего созидания есть система восстановленных и охраняемых прав, как ограничений для воли человека в ее отношении к другому человеку. Мы не сказали «созидаемых прав», потому что это существенная, хоть и всегда позабываемая особенность чистого государства, что оно ничего не творит и не может творить, но лишь оберегает то, что в его пределах творится иными созидающими силами человечества. И в самом деле, право по самой своей сущности относится к прошедшему факту, из совершения которого оно вытекает и тогда уже становится само фактом: итак, сохранить его – есть все, что может государство как правовой организм; потому что факт, из которого зародилось право, сам был совершен вне всякого права (хотя и без его отрицания), и если он был выполнен государством, то вовсе не в правовом его значении: но как народом и его вождем, этими живыми деятелями истории, которые столь же мало суть государство как философ – сама философия или священник – религия.

Но, не созидая права, государство восстановляет отнятое право и охраняет всякое приобретенное. Установление точного соотношения между фактом совершенным и правом, из него вытекшим, есть постоянная и ни с кем не разделяемая функция государства, которая проявляется в его законах. Объект закона, то,о чем он говорит, – есть именно подобное соотношение, которое является нормой для деятельности всех граждан. Каждый из этих последних имеет круг свободы, в пределах которого он движется со своим желанием, и круг этот определен предварительно деятельностью его или ради него совершенной: так, рожденный имеет свободу лишь создавать, – силу способностей, ему переданных в рождении: это его первичное право; создав, он имеет свободу владеть созданным: это его другое право, приобретенное; владея, он имеет свободу передать – в меру того, насколько создал, не получил обладаемое. И это все как в личных отношениях, между единичными людьми, так и в коллективных, исторически возникающих. Группа людей, особенно потрудившихся в созидании силы и величия государства (не как правового организма, но как территории, как совокупности реальных вещей), имеет долю участия в распоряжении этой силой и в пользовании плодами этого величия: отсюда право представительства, ограничение воли государей там, где вовсе не все было создано их умом и доблестью.

И какое бы другое право мы ни взяли, мы всегда увидим, что оно коренится в совершенном ранее факте. «Suum cuique» утверждает каждое право; что же такое это «suum», которое оно сохраняет за «каждым»? Это есть вытекшее из акта, «каждым» совершенного, как последствие вытекает из своей физической причины, – но вытекшее идеально, в силу особенной зависимости, которую мы называем справедливостью.

Соответственно этой главной сущности государства, отправление правосудия есть центральная его функция: без нее государство превращается в простой хаос территорий и людских масс, как бы могущественны, деятельны, предприимчивы ни были эти массы: с ней, во всем другом покоящееся, государство есть все-таки государство в совершенно строгом значении.

В противоположность этой только охранительной, строго неподвижной своей стороне, государство имеет в себе и часть деятельную: это политическая его сторона, всегда устремленная, всегда достигающая. Начало пользы[1] есть господствующий принцип здесь, как начало права есть принцип в только что рассмотренной его стороне: в противоположность факту, из которого вытекает право, принцип пользы стоит впереди факта: он, как цель деятельности, влечет за собой факты, вызывает их.

В исторически возникавших государствах «польза» всегда понималась только эмпирически: что-нибудь поняв как полезное, «признав за благо», государство осуществляло признанное таковым в пределах данных ему сил; причем нередко происходило, что «благое» в одно время признавалось за «зло» в другое. А главное, самое «благо» являлось таковым в сознании государств лишь в силу какой-нибудь ощущаемой потребности, нужды, нередко бедствия. И никогда, ни в каком государстве идея «блага», начало «пользы», не разлагалась на всю совокупность входящих в нее подчиненных понятий, и никогда никакое государство не согласо[вы]вало свою деятельность с принципом блага в его целом, но лишь в некоторых его частях.

По этим частям распадалось государство на свои функции: безопасность, как один вид блага, вызывала организацию его военных сил;

[1] Здесь нужно иметь в виду то ограничение понятия «польза», какое было сделано выше, гл. I, XIII: именно, разуметь под ней все виды блага, посредственно творимого и в силу непрямых мотивов.

просвещение, как другой вид блага, вызывало в нем организацию учебного дела, и т. д. Без дальнейших пояснений очевидно, что принцип пользы, никогда во всей полноте своей не осуществленный еще, есть как бы жизненное начало, организующее государство соответственно своему логическому строю, одушевляющее его, движущее, устремляющее.

Соответственно этой второй задаче, государство можно определить так: оно есть организм учреждений, в своем строении и в своей деятельности осуществляющих единичные сознанные виды блага (пользы), которое в идее своей есть одушевляющий принцип всего этого организма.

Это второе определение выражает динамическую сторону государства, как предыдущее выражает его статическую, главную сторону.

3. Семья есть организм, ближайшим образом возникающая около индивидуума, физиологически слитая с ним, но остающаяся и после его смерти как ряд индивидуумов, вновь образующих около себя каждый подобную же организацию.

Семья первее государства, ближе к индивидууму, нежели оно; она священнее государства и, рассматривая ее отношение к последнему, мы должны повторить все то, что сказали ранее о ненарушимых законах индивидуального существования в их отношении к правилам жизни коллективной. Из семьи может возникнуть государство, и история знает примеры подобного возникновения; напротив, государство, в недрах которого разрушена семья (или ослаблена, пошатнута), так же мало может продолжать жить, как животное, в крови которого исчезли или заражены красные и белые, ее оживотворяющие, клетки.

Как индивидуум есть носитель первозданных нравственных законов, так семья есть сфера их особенного обнаружения и действия. Чувства правдивости, добра, свободы здесь проявляются невольно; и проявляясь постоянно здесь, они крепнут в человеке, чтобы не пошатнуться и в более суровой среде строго объективной жизни, далекой от индивидуума, его личной жизни, его семьи.

Нарушение нравственных начал встречается в семье как исключение; как исключение, является злоба против отца со стороны сына или против сына со стороны отца; даже простое равнодушие есть уже ненормальность, болезнь, уклон; напротив, взаимный индифферентизм нормален в обществе, злоба – не редка в политических отношениях. То же можно сказать об обмане, зависти, о страшном внешнем гнете. Все это если и является в семье, то большей частью вносится в нее объективными, наружными влияниями и чаще всего зависит от государства; до его сложения, в патриархальной семье, мы встречаем высочайшие образцы нравственности, недосягаемые идеалы чистой, неиспорченной человечности (Библия; Магабарата; Гомерический эпос).

4. Наука и искусство по своему происхождению восходят также к первозданным частям человеческой природы – к ее разуму и к чувству красоты в ней. В силу этого они в своем развитии не согласуются ни с требованиями государства, ни с требованиями семьи, – не по противоположности с их принципами, но по различию, неоднородности. Между ними нет антагонизма; есть простое несоответствие, в силу которого они как бы слепы друг к другу. Помогать взаимно они могут одно другому, согласуясь для помощи этой в цельной природе человека, этом центре, из которого исходят всякая наука и всякое государство; только останавливать друг друга, стеснять они не могут: для этого у них нет основания, опираясь на которое они по праву стесняли бы.

Вообще следует заметить, что никакой человек не есть только член государства: он член государства некоторой частью своей природы, и от связи с ним свободны его другие стороны. Этими сторонами своими он может быть философ, поэт, нравственный проповедник, – и все это так же мало связано с государством, как плывущие по небу облака мало связаны с морем, над которым они проходят; оно может быть покойно и в поверхности вод своих отразить эти облака, но может быть и бурно, ничего в себе не отражая. Здесь, в отсутствии крепости человека одному чему-либо, лежит источник его свободы: он лишь участвует во всем, что вне его, но живет он только с собою самим, наедине с первозданной своей природой.

X. Религия восходит к самому источнику, из которого вытекла эта первозданная природа и который ее определил в зачаточных ее влечениях. Таким образом от всего, что мы только что рассмотрели, она так же отличается, как целое от разрозненных частей, и притом целое – этим частям предшествующее и их порождающее из себя. Во всем другом, мы сказали, человек лишь участвует; под религией же он живет: она обнимает его всего, ко всему его просвещает, от одного удерживает, к другому нудит. Но и это исполняет она только одной и второстепенной своей стороной; другой и главной –

она обращена к Тому, что несравненно существеннее самого человека и всей его жизни: более драгоценно, более значаще для всего мироздания.

Нет религии, которая научала бы лжи, внушала бы злобу, делала бы человека трепетным рабом перед другими людьми. Уклон к добру таким образом, есть во всех религиях; но во многих из них этот уклон закрыт чрезвычайным множеством наростов, из которых некоторые могут показаться даже злыми. Очевидно, в религиях человек как бы искал для себя какой-то окончательной истины, но, часто не находя ее, только блуждал на пути к истине. Однако, они все возбуждают в нас интерес и даже сочувствие именно потому, что они на пути, – что в них сказалось лучшее искание, к какому способен человек.

Есть только одна религия, в которой, по прекрасному выражению Паскаля, человек «объяснен вполне»; поправим и скажем: «в которой он нашел себя». Это – христианство. Истины о первоначальном добром состоянии человека, о его испорченности, которая явилась потом, о возвращении его к первозданной своей чистоте, но уже в новом, изменившемся виде, уже прошедши по всем путям порока и зла, – высказаны в этой религии с полнотой и ясностью, которая не оставляет человеку сомнений. Она – найденное уже, после чего человеку остается внимать и прислушиваться, но не искать вновь, не заблуждаться, не падать.

* * *

Здесь мы можем свое исследование окончить. Мы хотели сказать им, что безграничного выбора добра и зла нет для человека; нет в нем темноты по отношению к добру и злу, вследствие которой, будто бы, он может, не различая, избирать для себя что-либо по произволу. И, далее, в своей деятельности он не одинок: он не изолирован от всего мироздания, в силу чего ему, будто бы, предстоит лишь удовлетворять себя, насыщать, укрощать изобилием, а не ограничением своей похоти.

Все это не так; и было бы величайшим несчастьем для человека, если бы он был в самом деле столь слеп, как иногда ему хочется этого. Он, его природа – не безразлична ко всему; но к одному относится положительно, к другому – отрицательно. И хотя со временем положения и отрицания его действительно перемешиваются, человек уже влечется к тому, что ранее ненавидел, – но существенно, что в начале именно они совершенно раздельны. Никогда человек не влекся к несправедливости и затем к справедливому; никогда не старался он образовать в уме соем сперва заблуждение, а потом уже истину; и также во всем прочем. Всякое зло для него было всегда только нарушением добра; но добро не было нарушением зла, а лишь пересилением его и возвращением к добру более раннему. Оно есть primum; зло же всегда есть secundum, привнесенное. Только на этом основана и возможность борьбы с ним, усилие от него освободиться; ибо усилие от первозданного освободиться – психически невозможно: от него можно только уклониться, впасть в это уклонение как в несчастье, как в бедствие.

Раз первозданно существуют в человеке постоянные влечения, они для него священны, потому что не выбраны им, не придуманы, – не изобретены и поставлены перед собою как цель. Итак, они принудительны для всех людей и во все времена. Под их охраной каждый свободен от всех; все, уклоняясь от них, будут неправы против одного, который остался верен им. Если все заблуждаются и я один говорю истину, – прав я, а все только заблуждаются. Но прав я не личной правотою, а верностью тому, что над всем человечеством стоит как закон.

Очень элементарны эти первичные побуждения человека, но важно, что все они совершенно разнородны; от этого элементарность их вечно разрастающаяся и усложняющаяся в истории. И человек элементарен, когда он закладывается как организм: простая продольная в клетке линия и два утолщения на концах ее. Но как сложен организм, который из этой именно простоты все яснее и яснее развивается, становясь больше, делаясь полнее содержанием, но вовсе без какого-либо нарушения и уклонения от первоначального плана.

Так и жизнь человека, вся исходя из немногих элементарных влечений, возрастает мало-помалу в необъятную сложность истории. Это возрастание происходит столь же планомерно, так же невольно, как и развитие организма; и в нем мы можем различить истинное от ложного, норму от уклонения. Не только для будущего совершения, но и для минувшей жизни в этих элементарных движениях души человеческой содержится указание высшего закона, и с тем вместе – критериум для произнесения суда над всем.

Дух человеческий, мы уже сказали выше, есть как бы замысел, а история есть осуществление этого замысла. Ничего нет в нем реального, что было бы уже фактом, вещью совершенной, оконченной хотя бы идеально; нет в нем желаний сформировавшихся, мыслей отчетливых, чувств определенных; нет «врожденных идей», по терминологии прежних веков. Но это отсутствие чего-либо реального, сформировавшегося, так же мало свидетельствует о нем как о tabula rasa, как полное отсутствие не только выведенных стен, но и фундамента в предполагаемом здании мало доказывает пустоту листа бумаги, с которым художник осматривает местность, где оно будет строиться. Пройдет время, и стены начнут возводиться в строгой симметрии; поднимется купол, все ходы замкнутся; мусор снесется в сторону, – и перед взглядом зрителя, который готов был принять художника за такого же праздного и случайного посетителя местности, как он сам, явится оконченное здание, перед которым он невольно произнесет: «Был план для него и только не виден он был до времени».

Рассмотрение первозданной природы человека есть именно познание первичного плана истории: он прост, незначащ по-видимому, весь состоит из кратких отметок, показывающих лишь направления. Но направленное необъятно будет после выполнения; и, выполняясь, оно способно занять жизнь человеческую трудом на всем ее протяжении.

Самое существенное в этих отметках – различие в их направлении и отсутствие в них единичности. Нет поэтому унитарности в жизни человека; есть в ней разнообразие и в этом разнообразии свобода частей. Ее сковывает, ее держит в повиновении, конечно, воля, но только не самого человека, и это одно для него важно. Важно, что нет надо мною подобной мне воли, которой я должен бы повиноваться более, чем требованиям своей совести. И чем яснее, чем тверже в сознании человека установится это понимание себя, тем менее будет от него требоваться, чтобы он служил подножием к чему-то, средством для достижения каких-то высших и далеких целей. Нет целей выше и дальше тех, какие он знает про себя, которые он носит в своей природе. К ним стремясь, их осуществляя, он может перед многим преклониться; размышление о них, об их предвечном источнике может наполнить его душу трепетом и благоговением. Но чем эти чувства будут в нем глубже, тем менее может он сделаться рабом чего-либо, неосмысленным, принуждаемым, бессильным противостать. Между тем, подобным именно рабом он является теперь всюду; и это рабство глубоко связано с его кощунством, цинизмом, взглядом на себя как на простую вещь. И в самом деле: «раб – только вещь» (конечно, физическая), как определили уже римляне. От этого-то и есть он только орудие в руках ли единичного господина, или господствующего «большинства»: не важно, сколькие владеют им; важно, что именно «владеют», от этого он раб.

Многим представляется, что от этого «владения» получаются результаты большие, чем какие могли бы быть получены при индивидуальной свободе. Именно эта жажда «большего» так и сплотила человечество в компактную массу, где неразличимы уже лица, где не слышны крики индивидуальной совести, индивидуального страдания. И это сплочение чем дальше, тем все усиливается. Неясные легенды прошлого становятся отчетливой действительностью: громадная ликующая толпа у подножия чудовищного идола, в раскаленную пасть которого, чтобы было это ликование, входят немногие; они постоянно входят, периодически, потому что периодически возникает у множества эта потребность оживления, ликующего восторга при виде, как некоторым больно и трудно.

Давно прекратились человеческие жертвоприношения, но лишь в этой конкретной и миниатюрной форме, какую одну знала древность: на месте ее выросла форма более абстрактная, более всеобъемлющая и не менее принудительная; огромные массы людей повсюду, в каждый момент, самыми разнообразными способами гибнут, чтобы «всем было так хорошо, как теперь». Но действительно ли хорошо даже? не напрасна ли эта гибель? не голодно ли вечно, как медный идол древности, это вечно алчущее человечество, пожирающее свои члены?

Быть может, хоть этот неутоляющийся голод заставит человека когда-нибудь понять, что действительно насыщает: насыщает не это обилие внешних ощущений, не полнота наслаждений, не сытость от удовлетворившего. Печальная тайна состоит в том, что этой сытости никогда не будет, что от нее тем более удалится человек, чем жаднее станет усиливаться к ней приблизиться. Одно может удовлетворить его, это – покой совести, это – внутренний свет, о котором так глубоко позабыл он, ища чего-то вечно вокруг себя.

И в самом деле, понятию «наслаждения», которым проникнуты этические трактаты последних веков, которым волнуется текущая история, давно пора противопоставить другое понятие, совсем исчезнувшее: это – понятие «радости». Как нечто желаемое, оно одно с наслаждением, той же категории, как и оно. Но по происхождению, но по природе своей оно ему диаметрально противоположно. Радость есть чисто внутреннее ощущение, которое является, «когда сделано все, что нужно»; нужно не для потребностей человека, не в насыщение его, но иногда вопреки этим потребностям, ограничивая это насыщение.

Ее источник в первоначально чистой человечности. Как идея «счастья» соответствует внешней деятельности человека, ее обнимает собою, в ней руководит им; так это другое понятие соответствует внутренней его деятельности: сопутствует тому, что в ней правильно, и тотчас исчезает, когда эта правильность нарушена. Мы уже сказали, что в ней скрывается истинный источник насыщения для человека, и, действительно, об этом свидетельствует история: еще никогда радующийся человек не пожелал умереть, как этого слишком часто желал человек наслаждающийся.

Этот показатель истинен, и перед ним должны невольно склониться мнения, как бы они ни были давны или упорны. Можно представить себе печальных утилитаристов двух последних веков, этих безрадостных устроителей человеческого счастья, как засветились бы они совершенно им незнакомым светом, если бы накануне какого-либо великого и уже ясного катаклизма люди вдруг почувствовали, что они вновь братья, что ни даже малейшего страдания они не могут принять в подножие своего счастья, что настала минута бедствия, перед которой они должны обняться. И если миг этот прошел и люди остались еще жить, то как долго помнили бы они, что в минуту этой именно опасности, когда по-видимому никто не мог быть счастлив, они и были только истинно счастливы. И сами утилитаристы как много незнакомого им поняли бы при этом в человеке, счастье которого до сих пор они так печально просчитывают. Перед ними вскрылись бы источники жизни, не имеющие ничего общего с теми, какие они так бережно охраняли до сих пор и, в заботах всячески их оградить, засыпали мусором другие, гораздо более необходимые.

Розанов В. В. «Вопросы философии и психологии». 1892, кн. 15. Стр. 1–31.

В. И. Сахаров

КОНЦЕПЦИЯ ЧЕЛОВЕКА В ФИЛОСОФИИ РУССКИХ МАСОНОВ

Русское масонство – самобытное явление отечественной духовной культуры, и, конечно же, оно являет собой нечто гораздо большее, нежели обычное философское учение или миросозерцание. Воззрения вольных каменщиков на мир и человека менялись в зависимости от орденских «систем», от эпохи, были в постоянном движении и не отличались строгой систематичностью изложения. К тому же идеи эти высказывались обычно намеренно темным языком-шифром, облечены в орденские символы, иносказания и «гиероглифы». Вычленять из них какую-либо «неподвижную», «правильную» философию – дело весьма неблагодарное и в какой-то мере ненаучное, потому что само масонство хотя и называет себя «царственной» или «божественной» наукой, но не имеет ничего общего с привычной нам позитивистской наукой или с сухощаво-геллертерской «академической» философией гегельянско-марксистского образца[1]. Как сказано в неопубликованных «7 речах» розенкрейцера И. Г. Шварца, должно иметь познание живое, а не историческое, не философическое и не математическое. Таким живым знанием о человеке и стремилось быть масонство в России.

Но если рассматривать русское масонство как практическую этику с достаточно развитой, закрепленной в орденских документах системой духовных ценностей, то учение о человеке будет ключом, главным критерием оценки философского миросозерцания ордена вольных каменщиков России[2]. И чрезвычайно значимо не само даже масонское учение о человеке, хотя оно интересно, до конца не выявлено, продолжает оставаться неопубликованным в архивах лож. Важно то, где и когда это учение появляется и развивается, с какими капитальными идеями и ценностями оно вступает в борьбу или, во всяком случае, сосуществует и взаимодействует. Отчасти эти исторические обстоятельства объясняют трагическую судьбу классического русского масонства XVIII – начала XIX веков.

[1] См.: Сахаров В.И. Русское масонство и идея гностицизма // Дельфис. 1996. № 3.

[2] См.: Солодкий Б.С. Проблема человека в русском масонстве // Проблемы гуманизма в русской философии. Краснодар, 197;. Аржанухин С.В. Философские взгляды русского масонства. Екатеринбург, 1995.

Ибо в своем «ненаучном», а на самом деле проистекающем из глубоких и уникальных познаний понимании материальной и духовной природы человека, его общественной и, шире, вселенской роли, стратегических целей и свойств русское масонство сознательно вступило в опасное противоречие практически со всеми философскими системами своего времени, с официальной государственной идеологией и столь же официозной, тоже насквозь номенклатурно-государственной православной религией и церковью. Не стала исключением и тогдашняя официальная или классическая, как мы ее сейчас называем, наука, высокомерно усматривавшая в масонских идеях не «правильную» философию, а глубоко ненаучную, точнее, донаучную, синкретическую мистику, неизвестно зачем явившуюся вдруг в просвещенный век паровых машин и не выдерживающую серьезной критики ученых. И этот пренебрежительный взгляд на философские идеи русского масонства сохранился отчасти до наших дней (см., например, «Очерк развития русской философии» Г. Г. Шпета), чему, как ни странно, немало способствовал агрессивный, нетерпимый марксизм, который сам по сути является недонаукой.

Масонство же с самого своего возникновения в России имело о себе, своих идеях и стратегических целях иное представление. «Наука о человеке и вселенной есть всех высочайшая», – говорил ученикам наместный мастер ложи[1]. Масонская философия именно в своем самобытном учении о человеке показала, что она стала в век Просвещения, расцвета наук, промышленных и социальных революций неожиданным, а на самом деле вполне закономерным и плодотворным возрождением идеалистической диалектики, учения античного и раннехристианского гностицизма, критически переосмысленных идей Ренессанса.

В центр движения и борьбы различных материальных и духовных стихий – света и тьмы, духа и материи, жизни и смерти, преходящего и вечного – масонство поставило человека, связавшего собою все эти разные миры и начала. «Вспоминай неустанно, что человек есть совершеннейшее творение», – сказано в одном из орденских обрядов[2]. Но печальный опыт эпохи Возрождения с ее самодовлеющим титанизмом учтен мыслителями ордена, в их учении человек не один: «Человек есть извлечение из всей натуры, в которое премудрый

[1] Государственный архив Тверской области. Ф. 103. Оп. 1. Ед. хр. 1169. Л. 2об.
[2] Барсов Н.П. Из масонского ритуала начала настоящего столетия // Историческая библиотека. 1878. № 11. С. 26.

творец вдохнул дыхание жизни»[1]. В примечательном споре с острым и безнравственным (с масонской точки зрения) философом Вольтером русский литератор В. А. Левшин спокойно возражал знаменитому французу: «Человек есть как бы союз и средняя точка всей Природы... Всяк видит, что для человека находится все, что земля внутри и снаружи в себе имеет»[2]. Это совсем иная точка зрения, нежели у просветителей, всерьез считавших человека разумной машиной, которую можно бесконечно и безбоязненно усовершенствовать с помощью научных и социальных вивисекций. В то же время в своей оригинальной антропологии орден всегда исходил из трезвого, вполне философского понимания всей уязвимости, греховности, несовершенства тленного, падшего, смертного человека: «Человеки на небо взойти не могут. Оно им есть неприступно»[3].

Наместный мастер московской ложи «Нептун» и известный литератор П. И. Голенищев-Кутузов в «Оде к суетному человеку» так этого человека характеризовал:

О смертный, бренностью прельщенный,
Невольник тлена и тщеты!

И то же самое аскетическое масонство относилось к слабому, грешному человеку, его тленному телу, простым радостям жизни вполне возрожденчески: «Сколь же благородно и самое тленное тело сие и сколь изящно оно еще при всех своих многочисленных несовершенствах и недостатках!»[4]. Характерная деталь: женщины в ложи не допускались, но принимаемому брату давалась пара женских перчаток для «дамы сердца». Даже на обыденно-бытовом уровне в суровых правилах тайного ордена была проявлена добродушно-насмешливая снисходительность к известной слабости русского человека, неизменно проявлявшейся в столовых ложах: «Если случится, что кто-нибудь из братьев в ложе напьется пьян, то должны братья свести его осторожно домой, дабы никто из посторонних сего его порока не приметил»[5].

[1] Отдел рукописей Российской государственной библиотеки (далее РГБ). Ф. 14. Ед. хр. 564. Л. 40 об.
[2] Левшин В.А. Письмо, содержащее некоторые рассуждения о поэме г. Вольтера на разрушение Лиссабона. М., 1788. С. 14, 15.
[3] Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета. 5 Tv. 134. Л. 2об.
[4] Отдел письменных источников Гос. Исторического музея (далее ОПИ ГИМ). Ф. 281. Оп. 1. Ед. хр. 180. Л. 6.
[5] ОПИ ГИМ. Ф. 83. Оп. 2. Ед. хр. 13. Л. 21.

Для русских масонов двойственный, подверженный всем слабостям и «текучести» чувств и мыслей человек – главная загадка вселенной, цель мировой истории и потому главный герой этой истории, философии, литературы и естественных наук. Это действительно «мера всех вещей». Сама мировая история существует лишь потому, что время как категория появляется вместе с современным «ветхим» человеком и исчезнет после его ухода. Все дело в том, что для масонства категория времени – вещь конечная, относительная, замкнутая в себе, реально существующая лишь в «эвклидовском» человеческом сознании: «...Прошедшее для нас темно, будущее – неизвестно. Мы не знаем, откуда, что и куда мы: знаем только настоящее»[1].

Масонский рай, лежащий на Востоке, откуда и отправился в путь по лабиринту жизни познающий себя, обтесывающий дикий камень своей души и разума человек-странствователь, это и есть Золотой век, «обновленный Едем», «превечное царство невозмутимой тишины и наслаждения»[2] богини справедливости Астреи (ее имя всегда носила «материнская» ложа России), где времени нет и не будет и царит бессмертие[3]. Падший «звериный» человек изгнан из рая, но вернется в него, возродившись. Пока длится этот «путь света» паломника из стран Востока к Востоку же, категория времени существует (причем только для него), часы идут. То есть масонский рай находится не только позади, но и впереди человека, между этими двумя по сути едиными мирами и зажата утлая, конечная мировая история (символ этой орденской мудрости и вечности – змея, кусающая свой хвост).

Цель «царственной науки» масонства – это, как сказано в рукописной «Инструкции мастеру ложи», «таинственное духовное возрождение»[4] падшего, тленного, «слепотствующего» человека, а через него и «великое дело обновления» – возрождение царства падшей натуры (природы), этой «темной и тленной храмины падшего естества» и возведение его «в Средоточие Солнца» (И. В. Лопухин). А высочайшей наукой о человеке, тайнами орденской эзотерики, Теоретическим градусом Соломоновых наук ведал российский капитул розенкрейцеров,

[1] Барсов Н. П. Из масонского ритуала начала настоящего столетия. Стр. 13.

[2] Лопухин И. В. Искатель Премудрости, или Духовный рыцарь. М., 1994. Стр. 16. Отметим, что здесь речь идет о Софии – Премудрости Божией, столь важное место занимавшей в масонском пантеоне богов.

[3] См.: Baehr S. L. The Paradise Myth in Eighteenth-century Russia. Stanford, 1991.

[4] Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета. Фонд В. В. Величко. Инв. номер 3975–6–60. Л. 4 об.

выразивший собственное понимание природы и назначения человека в знаменитых речах-лекциях своего духовного вождя и идеолога – московского профессора И. Г. Шварца, опубликованных, кстати, далеко не полностью. Там сказано: «Человек есть в сей цепи (натуры. – В. С.) соединяющее существо духовное с материею; он есть последний из духов и первый из существ материальных»[1]. А отсюда профессор делал вывод, что люди созданы свободными и что свобода эта величайшее их благо и достоинство. Масонство выдвинуло и развивало идею свободы воли конкретного «частного» человека.

Молодой литератор-масон Николай Карамзин в примечаниях к переведенной им с немецкого поэме А. Галлера «О происхождении зла» писал: «Свободная воля причинила падение человека, свободная воля токмо может и паки восставить падшего; она есть драгоценный дар творца, сообщенный им тварям избранным. Бог не любит никакого принуждения: мир со всеми своими недостатками превосходнее царства ангелов, воли лишенных»[2]. А великий мастер Великой провинциальной ложи России и кабинет-министр И. П. Елагин в неопубликованном сочинении с характерным названием «О человеке и сотворении мира» (РГАДА) говорит о легендарном певце-философе Орфее и его эзотерическом учении о яйце мира, полученном от древних египтян. Важна сама высота взгляда на природу и назначение человека, который слишком важен для мира, чтобы быть несвободным. В масонском журнале «Покоящийся трудолюбец» в 1784 году появляется ода «Человек», где разговор идет на том же уровне мировых проблем:

Что он? Он червь, но червь нетленный,
Он прах, но прах животворенный,
Он – связь миров, он – человек!
И поэт добавляет: «Свободной волей одарен».

Свобода человека, в том числе и политическая, масонами связывается прежде всего со свободой воли, ибо речь идет о внутренней, духовной свободе внешне, материально, политически несвободного человека. Вольные каменщики учили, что человек всегда свободен, хотя и почти всегда порабощен (Л. К. де Сен-Мартен). Так называемая политическая «вольность» для них не играет столь важной, как для

[1] Шварц И.Г. Из лекций // Философские науки. 1992. № 1. Стр. 80–81.

[2] Галлер А. О происхождении зла. М., 1786. Стр. 29, 30.

просветителей, роли, поэтому так значительны, принципиальны расхождения русских масонов и политизированного Великого Востока Франции, хотя наши вольные каменщики входили в его руководство, в «материнскую» ложу «Девять сестер» и участвовали в Великой французской революции, в штурме Бастилии[1].

Правда, мудрец и аскет С. И. Гамалея писал, что свободная воля есть «собственный в человеке диавол» («она как Адама вывела из рая, так и всякого из потомков его не впущает туда»)[2], но ведь это и есть великая идея Достоевского, высказанная задолго до рождения автора «Братьев Карамазовых» и подтвержденная всем ходом тогдашней истории, и прежде всего французской революцией и русской пугачевщиной. И о конечной цели вечной борьбы Бога и дьявола в сердцах и душах людей тот же Гамалея сказал: «Старайся короче сблизиться с вечностью, покуда ты еще во времени»[3]. Православный философ-эмигрант Г. В. Флоровский верно назвал это стоическое мироощущение «бесцерковным аскетизмом» и сказал, что в «этой аскезе воспитывался новый тип человека»[4].

Главной проблемой человеческой жизни является смерть. Поэтому она так важна для понимания масонской философской и художественной антропологии. Любовь к смерти – одна из семи орденских добродетелей. Лопухин спокойно говорил о временной жизни. Шварц учил: «Смерть не иное что есть, как переменение организации или прехождение из одной жизни в другую»[5]. Трактат «Фигура генеральная» дает сухую формулу обыденной человеческой трагедии: «Смерть есть разделение разных частей, в целом существе соединенных»[6].

Для масонства человек – переплетение и борьба разных стихий духа и материи. Идею стихий материализм и идеализм при всей несхожести взглядов и подходов воспринимают как-то механически, произвольно отделяя эти слитные стихии друг от друга, что для материализма с его философски безграмотным тезисом о первичности (!) материи превращается просто в главную беду. Масонская философия

[1] См.: Сахаров В.И. Союз ума и фурий. Великая французская революция глазами русских романтиков // Московский вестник. 1997. № 1.
[2] ОПИ ГИМ. Ф. 342. Оп. 1. Ед. хр. 149. Л. 11.
[3] Там же. Л. 73.
[4] Флоровский Г.В. Пути русского богословия. Париж, 1981. С. 115.
[5] Шварц И.Г. Из лекций. С. 85.
[6] Отдел рукописей Российской национальной библиотеки. Ф. 696. Ед. хр. 153. Л. 3об.

жизни, столь много и интересно размышлявшая о смерти, не считает, что существует какая-то лакуна между духом и материей, краткосрочной жизнью и небытием. И в этом смысле она является уникальным возрождением идеалистической диалектики в век прямолинейного «механического» материализма и невнимательного к объективной реальности сенсуализма.

«Вся Природа есть совокупление сил движения и противоборства, даже сил враждования, неусыпно стремящихся друг друга уничтожать; но бесконечная Премудрость управляет оными кротким образом по всеобщему намерению, согласие между ними производящему», – писал масон Левшин[1]. Все стихии Природы, духа и материи сходятся и борются в человеке, за и против него, и в этом его сила и слабость. В круговороте разнородных стихий эти начала человеческой натуры непрерывно сближаются, снова расходятся, переходят одно в другое, но при этом никогда не отделены жестко друг от друга, и поэтому не существует не только время, но и сама смерть. До какой грани простирается эта вера мудрецов ордена в грядущее неизбежное возрождение тленной плоти, показывает удивительная по красоте и выразительности фраза из масонского трактата: «Никто да не почитает маловажным истлевший и сожженный пепел человеческого тела, ибо в нем сокрыта чистая соль света, материя духовного тела из небесной плоти; из нее-то, после оной великой перемены, когда плоть и кровь, как принадлежности звериного человека, прошед чрез тление и сожжение, престанут существовать, ТВОРЧЕСКАЯ сила явит прозрачное и прославленное тело!»[2].

Здесь очевидны восточные гносеологические корни этой художественной эзотерики, дающей свои толкования человеческой природы, вплоть до алхимических опытов, попыток практического разделения и соединения материальных и духовных стихий, обнаружения их в разных состояниях человека и натуры, рискованных парапсихологических, как мы бы их сегодня назвали, экспериментов, идущих от школы Мартинеша Паскуалиша и Сен-Мартена к русскому розенкрейцерству. Масоны считают, что дух человеческий в своих стихиях гораздо шире, сильнее и сложнее, чем это представлялось тогдашней «классической» науке.

[1] Левшин В.А. Письмо, содержащее некоторыя рассуждения о поэме г. Вольтера на разрушение Лиссабона. Стр. 21.
[2] РГБ. Ф. 14 Ед. хр. 564. Л. 3.

Путем практических опытов, сосредоточением духовной силы они надеялись преодолеть косность материи, произвести перемены в мире духовном и материальном и потому верили в возможность обратного перехода человека из тленного в нетленное, из смерти к жизни: «Смерть и тление... есть необходимый путь к возрождению Великого Мира и все сущих в нем видимых вещей»[1]. И когда Г. Р. Державин, этот гениальный поэт и лукавый царедворец под маской прямого простака, пишет (явно по заказу ордена, к верхушке которого был весьма близок) знаменитую оду на смерть князя А. Мещерского, то у него получается погребальная речь о величии и тайне смерти, не всегда следовавшая канонам православия и читавшаяся в траурной ложе над черным гробом видного масона, мастера стула ложи «Эрато» и члена руководства Великой провинциальной ложи России. Эти же идеи орденской антропологии явственно прочитываются в мрачноватых философских одах Е. А. Боратынского «Последняя смерть», «Смерть» и «Осень».

Какое же влияние эти масонские идеи оказали на литературу и искусство? Они их повернули к человеку, его внутреннему миру, узаконили художественный психологизм, права личности на полное ее отражение и постижение в мире творимых образов. Русский розенкрейцер и писатель А. М. Кутузов говорил, что главный предмет литературы – «человек и его свойствы. Все жизненные вещи могут также быть употребляемы, но не иначе, как токмо пособствия и средствы»[2]. А его друг и «брат» по ордену Н. М. Карамзин стал позднее отцом русского сентиментализма и, следственно, предшественником освободившего и воспевшего уникальную личность романтизма[3].

Догматы века Просвещения и тоталитарного классицизма отвергались масонами не только в литературе. Это сразу же отразилось в живописи, особенно в портрете, где искусствоведом Б. В. Асафьевым отмечены углубленный психологизм и продуманная индивидуализация: «Эпоха новиково-радищевского просвещенчества с ее глубоким вниканием в человека и человечное дала свои всходы»[4]. Это и неудивительно, ибо крупнейшие русские портретисты (начиная с В. Л. Боровиковского) были масонами и писали портреты вольных каменщиков, своими духовными исканиями и самой внешностью отличавшихся от хищного круга беспринципных и властно-чувственных екатерининских вельмож. Это коснулось также музыки (Бортнянский) и архитектуры (Баженов). Искусствоведы, говоря о портретах работы Ф. С. Рокотова и его современников, приводят обычно цитату из знаменитого стихотворения Н. А. Заболоцкого «Портрет» (1953):

Любите живопись, поэты!
Лишь ей, единственной, дано
Души изменчивой приметы
Переносить на полотно.

Но они забывают, что автору этих строк уже ответил из первой половины XIX века поэт-масон А. М. Бакунин:

Душа возносится с Бортнянским
И с херувимами парит.

Литературу, музыку, архитектуру, живопись объединяет одно слово - «душа», и его произнесли философы русского масонства, заговорив о человеке как главном предмете этих разных родов творческого познания натуры. Здесь речь идет, понятно, не об именах, а о самобытной традиции отечественной духовной культуры, которую можно увидеть и правильно понять лишь в сложном контексте масонских идей. Историю этой традиции еще предстоит написать.

А с какими влиятельными идеями вступала в неизбежное противоречие и конфликты масонская концепция человека - понять легко. Это прежде всего официальная государственная идеология Российской империи, всегда строившаяся, как и ее символ - Санкт-Петербург, буквально на человеческих костях, на принципе «вертикального» тоталитаризма, на полном пренебрежении к «человеческому материалу», к хрупкой жизни и скоротечной судьбе отдельного частного человека, причем неуважение это распространялось, как ни странно, на высших сановников и даже самих монархов (вспомним Петра III, Иоанна Антоновича, брауншвейгскую фамилию, Павла I). Поэтому когда умная и дальновидная императрица Екатерина II получила в Крыму из католико-иезуитской Баварии доносительные правительственные «акты» об ордене иллюминатов, то, разумеется, для нее это имело гораздо большее значение, нежели книга масона А. Н. Радищева (кстати, автора «Трактата о человеке») или книгоиздатель-

[1] Лопухин И.В. Искатель Премудрости, или Духовный рыцарь. Стр. 26.
[2] Русский исторический журнал. 1917. Кн. 1–2. Стр. 134.
[3] См.: Сахаров В.И. «Под знаменем я стою багровым...» Н. М. Карамзин и вольные каменщики // Родина. 1995. № 2.
[4] Асафьев Б.В. Русская живопись. Мысли и думы. Л.–М., 1966. Стр. 148.

ская и благотворительная деятельность розенкрейцера-просветителя Н. И. Новикова. Она поняла, что в ее военно-феодальной расхлябанной и разворованной империи начала работать совсем другая «идеология», полностью противоречившая имперскому «государственному» мышлению именно в своем гуманном отношении к отдельному частному человеку.

Потемкинскому бытовому цинизму, политическим хитростям и обыденной жестокости, фантастической азиатской роскоши екатерининских фаворитов орденом вольных каменщиков была противопоставлена аскетическая идея духовного самовоспитания и возрождения, которую не случайно именовали потом «внутренней церковью» и толстовством XVIII века. В ней явственно прочитывался и антигосударственный, нигилистический пафос, соединявшийся с осторожной, но принципиальной критикой официальной православной церкви. В тоталитарном «вертикальном» обществе масонство создает свои «горизонтальные» негосударственные объединения ищущих духовного возрождения людей, постепенно подменяя ими величественные, но пустые формы официозных «структур». Ясно, что эти две концепции человека несовместимы, чем и объясняются последовательные репрессии и разгром ордена вольных каменщиков в конце правления Екатерины.

Но проблему эту надо видеть и понимать шире и в целом, не растаскивая ее по «ведомствам» истории, литературы, искусствоведения и музыковедения. Масонская идея человека вступает в противоречие и борьбу с кругом любимых принципов эпохи Просвещения, философов-энциклопедистов и «государственной» литературы классицизма. Именно масонство создает термин «интеллигенция», он введен в наш политический словарь тем же Шварцем в его лекциях и потому гораздо старше, нежели написано о нем в новейшей энциклопедии «Отечественная история». Это показывает, что масонская концепция человека – не только философская или литературная, т. е. отвлеченная категория, это живая, сложная, развивающаяся общественная проблема, о которой надо говорить на языке объективной науки, понимая всю ее актуальность и существенную серьезность, значимость для нас и мировой истории.

В 1770 году безымянный мастер масонской ложи выслушал в Петергофе верноподданническую проповедь известного церковного златоуста, санкт-петербургского архиепископа Гавриила на день восшествия на престол императрицы. И написал в ответ целую диссертацию о новом неравенстве и новом теократическом обществе, где царил бы всем приятный «закон», а не воля самодержавного монарха, не традиционная власть придворной верхушки и аристократического богатства: «Я открываю тебе, владыка, тайну сердца моего, в каком разуме я тобою проповеданное слово понимаю... Я, будучи человек и создание Божие, по плоти равен себя нахожу со всеми человеками, кто бы они таковы ни были, малы или велики, все мне равны, потому что они теми житейскими нуждами, теми же или подобными слабостями, как я, обременены. Вот в чем состоит ровенство всех человек... Душевные дарования, по мере раздаяния всесвятаго духа, одного человека пред другим весьма предпочитательнее отличать... Наше душевное преимущество служит единственно в пользу той особы, кто сам от Бога отлично одарен, а не относится на саны и степени всякого чиноначалия, ибо часто случается, что последний писец и совестнее, и умнее своего секретаря и судии»[1]. В орденской тайной инструкции сказано то же: «В чувствованиях, страстях, приятностях, слабостях, болезнях и нуждах все человеки суть равны и подобны между собою. Естество не дало нам высшего чину, его подает токмо премудрость и добродетель»[2].

Эта идея не только принципиальный спор тайного ордена с государственной идеологией и не банально понятая мысль о свободе, равенстве и братстве, позаимствованная из масонского катехизиса и ставшая лозунгом Великой французской революции. Это отражение чрезвычайно сложной и вполне оригинальной философической концепции человека, которую русское масонство разрабатывало и продолжает развивать на протяжении столетий и которая, безусловно, повлияла на все развитие мировой духовной культуры. Нам надо видеть и критически изучать эту капитальную идею во всей ее многоликости и исторической динамике.

Сахаров В. И. Концепция человека в философии русских масонов. (По архивным материалам) Дельфис, 1997, № 4.

[1] Российский государственный архив древних актов. Ф. 197. Оп. 10. Ед. хр. 6. Л. 4, 5.
[2] Отдел редких книг и рукописей Научной библиотеки Московского университета. 5 Tv. 134. Л. 9.

М. М. Сперанский

РУКОВОДСТВО К ПОЗНАНИЮ ЗАКОНОВ

Глава первая

О ПРАВДЕ

1. Три рода сил действуют во вселенной: силы физические, силы умственные и силы нравственные. Общее начало их в Боге.

2. От сил физических, от действия их и противодействия происходят все вещественные явления: мир физический.

3. Силы умственные суть силы разума: образование понятий, их сложение и разложение памятью, воображением и проч.: мир умственный.

4. Силы нравственные суть: 1) силы воли и 2) силы совести. От них происходят и ими образуются все движения воли, все желания, намерения, произвольные деяния: мир нравственный.

Дабы познать с точностью существо сил нравственных, должно, прежде всего, определить настоящее положение человека на земле.

5. Человек живет здесь троякой жизнью: физической, умственной и нравственной. Каждая жизнь имеет свой круг действия, свои потребности, свое добро, и свое зло.

6. В бытие нравственном есть две разные области: область бытия отдельного, одинокого, личного, и область бытия союзного. В первом движущее начало есть самолюбие и личность, во втором союзы любви и общении.

7. Есть союзы любви и общения, их признает разум и чувствует совесть.

Разум признает и совесть чувствует:

1) Что личное, отдельное бытие человека не имеет никакой соразмерности с его природой, с его желаниями бесконечными, с высотой его умственных способностей – что посему полное его бытие не может состоять в раздробительных и преходящих мгновениях настоящей жизни, но объемлет целый ее состав беспредельный. Отсюда союз настоящего с будущим, временного с вечным: союз человека с самим собой.

2) Что человек не есть сам по себе нечто отдельное, но составная часть человечества, и что силы, каждому от Бога данные, не суть силы его исключительно, но общие силы человечества: союз с другими.

3) Наконец, что воля Божия есть единая воля верховная, с коей все другие воли должны быть сообразны: союз с Богом.

8. Сии первообразные союзы, начало и источник всех других союзов, разум признает как истину, нам врожденную, совесть чувствует их как добро, человеку сродное, предмет его желаний, родовое его достояние.

9. Где союз, там обязанность. Отсюда три коренные обязанности человека: к самому себе, к другим, к Богу. Исполнять сии обязанности, охранять и укреплять сии союзы, приводит их к совершению даже до единства, есть непрерывный, первообразный, нравственный долг человека, высшее его предустановление.

По двоякой цели бытия нравственного и добро нравственное есть двояко.

10. Добро личное есть польза, или исключительная, или соображенная благоразумием с пользами других по правилу взаимности.

11. Добро союзное есть добро совершенное, оно всегда, везде для всех и само по себе добро. Оно состоит в укреплении первообразных союзов, в постепенном приведении двух областей бытия к вышнему единству.

Таково есть положение человека на земле, в сем состоит его предустановление.

Обратимся теперь к рассмотрению существа нравственных его сил и образа их действия.

I. Силы воли

12. Силы воли суть: самопроизвольность и избирательность.

13. Самопроизвольность есть сила, нудящая волю непрестанно чего-нибудь желать, т. е. непрерывное порывание к желанию. Воля может сосредоточить все свои желания в одном предмете, но ничего не желать она не может. Тут есть необходимость.

14. Избирательность есть сила воли, коей образуются определенные желания. Действие сей силы не подлежит необходимости. Воля имеет власть не избирать ничего, или избрав, отвергнуть, оставаться в нерешимости и, решаясь, отменить свое решение. Сия власть воли над собой есть свобода.

15. Образ действия сил воли. Образованию желаний предшествует согласие воли, к согласию воля преклоняется побуждениями. Побуждения не действуют на волю силой необходимости. Воля всегда может бороться с ними, отражать одни из них другими, отражать побуждения чувств внушениями разума, а сии последние внушениями совести; превозмогать даже самый страх смерти. – Дав согласие, воля становится обязанной, но между необходимостью и обязанностью та

есть существенная разность, что обязанность может быть пренебрежена или нарушена, не разрушая самого существа свободы; напротив, необходимость уничтожает саму свободу.

Одни и те же побуждения действуют на волю различие, по различию ее состояний.

16. Когда они находят ее в состоянии равнодушия к данному предмету, тогда они действуют на нее одной настоящей их силой. – Напротив, когда предыдущими впечатлениями основалось уже в воле расположение к предмету, когда новому впечатлению остается только довершить прежнее, окончить образование желания, произвести решимость в выборе, словом, когда воля находится в состоянии преклонности; тогда те же самые побуждения действуют не только настоящей их силой, но и силой всех прежних впечатлений.

17. Преклонность волн иначе называется правом. Нрав, усиливаясь навыком, может обратиться в постоянное склонение волн к известному роду побуждений, сие именуется нравственностью воли.

18. А как воля весьма редко бывает в состоянии равнодушия, и силы ее, особенно сила избирательности, всегда почти находятся в состоянии преклонности: то нрав обыкновенно приемлется за всю волю, за весь состав и свойство сил ее, и от того сами силы сии именуются силами нравственными.

19. Побуждения в отношении к нравственности, делятся на два главных рода: побуждения, исходящие от самолюбия, производят худую нравственность, побуждения, исходящие из любви и общения, производят нравственность добрую, как в воле, так и в каждом деянии отдельно.

20. Посему в нравственном мире нет деяний средних (ни худых, ни добрых). Каждое худое деяние, даже одно худое намерение и желание, хотя бы оно и не совершалось, оставляет в нраве свое пятно, свой сгиб и пролагает путь другому, ему равному или худшему. На этом основано достоинство деяний и нравственная их вменяемость.

II. Силы совести

21. Совесть есть чувство нравственного добра и зла. Разум понимает их различие, он знает, что способствует первообразным союзам и что их нарушает, но совесть одна может их чувствовать.

22. Совесть имеет две главные силы: силу суждения, и силу возмездия, она судит нравственность каждого дела и по суду сему сопровождает его или удовольствием, или скорбью.

23. Образ действия сил совести. Нет движения воли, нет тайного желания, ни сокровенного намерения, в которых бы, при первом их образовании, не участвовали разум и совесть. Разум вопрошает: сообразно ли намерение цели, может ли желание совершиться, будет ли оно полезно или вредно. Совесть испытывает: сообразно ли оно долгу, обязанностям первообразных союзов. По сему испытанию она не только различает вообще нравственное добро от зла, но и определяет чувством своим с точностью степень добра и каждой степени назначает свое место.

24. Сей образ действия совести, по которому она определяет нравственное достоинство каждого движения воли, уравнивает его цену, с существом его и потому распределяет удовольствия и угрызения, есть ее правда.

Рассмотрим ближе существо правды.

25. Совесть или молчит, т. е. не действует, или говорит правду. Она может заблуждаться вместе с разумом, т.е. не знать истины, но лгать самой себе она не может. Она по природе своей всегда правдива.

26. На сей правдивости совести основан весь порядок нравственного мира. Если бы не было суда совести, или на суде ее не было правды, тогда смешались бы все пределы нравственности, тогда добро меньшее было бы предпочтимо большему, временные пользы всегда превозмогали бы над добром совершенным, личность преобладала бы всегда над общением, самолюбие над любовью, расторгались бы все первообразные союзы, исчезла бы самая мысль о бытие союзном и одно бытие личное, отдельное, исключительное, было бы общим уделом человека на земле. Воля человеческая была бы открытым полем непрестающей брани: борьба с самим собой, борьба с другими, борьба с самой Всемогущей Волей, или покорность принужденная, строптивая, – борьба внутренняя между желаниями бесконечными и тесным кругом их действия, между высоким парением ума и кратковременной целью его усилий, между свободой воли и бессилием сей самой свободы, – борьба внешняя между непримиримым и исключительным самолюбием каждого. Взаимные уступки не привели бы здесь к прочному миру. Тот же расчет пользы, то же самое мнимое благоразумие заставили бы изменить взаимству при первом удобном и негласном случае.

Где же тут нравственный порядок?

– Кто будет здесь посредником истинного примирения?

27. Суд совести и правда его одни могут примирить вражду внутреннюю и внешнюю. Правда уравнивает две силы противоположные: личность и общение, самолюбие и любовь…

28. И понеже совесть по природе своей есть правдива, а совесть есть чувство всеобщее, всем сродное: то и суд ее и правда его составляют высший и всеобщий нравственный и естественный закон[1].

29. Правда сама по себе не есть добродетель, но ею начинаются и сопровождаются все добродетели. От правды вверх восходит лестница нравственного достоинства: от правды вниз простирается лестница всех пороков, всего нравственного унижения. По мере, как человек преуспевает в добродетели, дух его от правды человеческой возвышается к правде Божьей, к святости, к высшему единству союзного бытия его. Напротив, по мере, как человек погружается в пороки, он нисходит от правды человеческой в кромешную неправду.

30. Правда начинается примирением человека с самим собой. Кто не правдив с собой, тот не может хранить правды и с другими, борьба нравственных сил происходит внутри нас самих, и следовательно, мир должен быть восстановлен сперва с нами, а потом уже он сам собой установится с другими.

31. Посему неправильно было бы правду смешивать с благоразумием. Она стоит выше его. Благоразумие есть способность разума, обращенная на практические истины, на соображения и предусмотрение пользы бытия личного. Она поставлена на страже для охранения их от ущерба, и для расширения их во всем пространстве, какое может быть совместно с взаимностью, необходимой в общежитии. – Напротив, правда поставлена на пределах бытия союзного, для охранения его от вторжений бытия личного. Она действует независимо от общежития.

32. В этом состоит существо и главные свойства правды. Мы нашли в ней основание нравственного порядка, остается рассмотреть твердость сего основания.

33. Правда есть образ действия совести, и когда совесть действует, тогда она не может иначе действовать, как по правде. – Но всегда ли совесть действует? – Пред нею все движения воли открыты. Но всегда ли она бодрствует? – Она правдива и лгать самой себе не может, но не омрачается ли взор и суд ее заблуждением разума? – Всегда ли суд ее верен и праведен? – К сожалению, опыт указывает нам противное.

[1] Краткое выражение сего закона есть: храни всегда и во всем союзы общения с самим собой, с другими, и с Богом.

34. Следовательно, самое основание нравственного порядка, правда, сама требует еще укрепления.

35. Есть две силы, две власти, ее укрепляющие – одна внутренняя – религия, другая внешняя – общежительное законодательство.

(12 января 1838)

Руководство к познанию законов. СПб., Типография Второго Отделения Собственной Его Императорского Величества Канцелярии, 1845.

Л. Н. Толстой

Допустим невозможное, допустим, что все, что желает познать теперешняя наука о жизни, все ясно, как день! Ясно, как из неорганической материи зарождается через приспособление органическая; ясно, как силы переходят в чувство, волю, мысли: и все это известно не только гимназистам, но и деревенским школьникам.

Мне известно, что такие-то мысли и чувства происходят от таких-то движений. Ну, и что ж? Могу ли я или не могу руководить этими движениями, чтобы возбуждать в себе такие или другие мысли; вопрос о том, какие мне надо возбуждать в себе и других мысли и чувства, остается не только не решенным, но даже не затронутым. Вопрос же этот и есть единственный вопрос центрального понятия жизни.

Наука предметом своим избрала некоторые явления, сопутствующие жизни, и, приняв часть за целое, назвала это явление совокупностью жизни.

Вопрос, неотделимый от понятия жизни, — не вопрос о том, *откуда взялась* жизнь, а о том *как надо* жить; и только начав с этого вопроса, можно прийти и к какому-нибудь решению о том, что есть жизнь.

Ответ на вопрос о том, как надо жить, представляется человеку столь известным, что ему кажется, что и не стоит говорить об этом... Жить как лучше — вот и все. Это кажется сначала очень простым и всем известным, но это совсем не так и просто и известно...

Понятие жизни представляется сначала человеку самым простым и ясным. Прежде всего, человеку кажется, что жизнь в нем, в его теле.

Я живу в теле, стало быть, жизнь в моем теле. Но как только человек начнет искать эту жизнь в известном месте своего тела, так сейчас и являются затруднения. Ее нет в ногтях и волосах, но и нет в ноге, в руке, которые можно отрезать, нет и в крови, нет в сердце, нет и в мозгу. А есть везде и нигде нет. И оказывается, что по месту ее жительства найти ее нельзя. Тогда человек ищет ее во времени, и тоже сначала кажется очень просто... Но опять, как станешь искать ее во времени, так сейчас видишь, что и тут дело не просто. Я живу 58 лет, так это выходит по метрическому свидетельству. Но я знаю, что из этих 58 лет я 20 лет спал. Что же я жил или не жил? Потом в утробе матери, у кормилицы был, опять жил я или не жил? Потом из остальных 38 лет большую половину, ходя, спал; тоже не знаю, жил или не жил? Немножко жил, немножко не жил; так что и во времени выходит, везде она и нигде. Тогда невольно приходит вопрос, откуда же взялась эта жизнь, которую я нигде не найду. Тут уж я узнаю... Но оказывается, что и здесь то, что показалось мне так легко, — не только трудно, но и невозможно. Оказывается, что я искал что-то другое, а не свою жизнь. Искать, оказывается, если уже искать ее, то не в пространстве, не во времени, не как следствие и причину, а как что-то такое, что я в себе знаю совсем независимо от пространства, времени и причины. Стало быть, изучать себя? Как же я знаю жизнь в себе?

А вот как. Знаю я, прежде всего, что живу я и живу, желая себе хорошего, желаю этого с тех пор, как себя помню, и до сих пор: — и желаю этого с утра и до вечера. Все то, что живет вне меня, важно для меня, но только настолько, насколько оно содействует тому, чтобы мне было хорошо. Мир важен для меня только потому, что он мне доставляет радости.

Но вместе с таким знанием моей жизни связывается с ней еще другое. Неразрывно с этой жизнью, которую я чувствую, связано во мне еще знание о том, что кроме меня живет вокруг меня с таким же сознанием своей исключительной жизни целью мир живых существ, что все эти существа живут для своих, чуждых для меня, целей и не знают и не хотят знать моих притязаний на исключительную жизнь и что все эти существа для достижения своих целей всякую минуту готовы уничтожить меня. Мало этого, наблюдая уничтожение других, подобных мне существ, знаю еще и то, что мне, этому драгоценному мне, в котором одном мне представляется жизнь, предстоит очень скоро неизбежное уничтожение.

В человеке как будто два «я», которые как будто не могут ужиться друг с другом, которые как будто борются друг с другом, исключают один другого.

Одно «я» говорит: «Один «я» живу по-настоящему, все остальное только кажется, что живет, и потому весь смысл мира в том, чтобы мне было хорошо».

Другое «я» говорит: «Весь мир не для тебя, а для своих целей и знать не хочет о том, хорошо ли тебе или дурно».

И жить становится страшно.

Одно «я» говорит: «Я хочу удовлетворения своих потребностей и желаний, и для этого только мне нужен мир».

Другое «я» говорит: «Все животное живет для удовлетворения своих желаний и потребностей. Желания и потребности одних животных удовлетворяются только в ущерб другим, и потому все животное борется друг с другом. Ты животное и потому должен вечно бороться. Но как бы успешно ты ни боролся, все борющиеся существа рано или поздно задавят тебя». Еще хуже. И становится еще страшнее. И самое ужасное, включающее в себя все предшествующее:

Одно «я» говорит: «Я хочу жить, жить вечно». Другое «я» говорит: «Ты непременно очень скоро, а может быть сейчас, умрешь, и умрут все те, которых ты любишь, и ты и они каждым движением уничтожают свою жизнь и идут к страданиям, к смерти, к тому самому, что ты ненавидишь и чего боишься больше всего». Это *хуже* всего...

Изменить этого состояния нельзя... Можно не двигаться, не спать, не есть, не дышать даже, но не думать нельзя. Думаешь, и мысль, моя мысль отравляет каждый шаг моей жизни как личности.

Как только начал сознательно жить человек, так разумное сознание, не переставая, твердит ему одно и то же: жить тою жизнью, какою ты ее чувствуешь и видишь в твоем прошедшем, какою живут животные, как живет много людей, как жило то, из чего ты стал тем, что ты теперь, — нельзя больше. Если ты попытаешься это сделать, ты ведь не уйдешь от борьбы со всем миром существ, которые живут так же, как и ты, для своих личных целей, и они, эти существа, неизбежно погубят тебя...

Изменить этого положения нельзя, и остается одно, что и делает всегда человек, начиная жить, переносить свои цели вне себя и стремиться к ним... Но как бы далеко вне себя он ни ставил свои цели, по мере просветления его разума ни одна цель не удовлетворяет его...

По мере усиления разумного состояния человек приходит к мысли, что никакое благо, связанное с личностью, не есть подвиг, а необходимость... Личность есть только первое состояние, с которого начинается жизнь, есть крайний предел жизни...

«Но где начинается жизнь и где она кончается?» — спросят меня. Где кончается ночь и начинается день? Где на берегу кончается область моря и начинается область суши?

Есть день и ночь, есть суша и море, есть жизнь и не жизнь. Жизнь наша с тех пор, как мы сознаем ее, — движение между двумя пределами.

Один предел есть совершенное безучастие к жизни бесконечного мира, деятельность, направленная только к удовлетворению потребностей своей личности. Другой предел — это полное отречение от своей личности, наибольшее внимание к жизни бесконечного мира и согласие с ним, перенесение желания блага со своей личности на бесконечный мир и существа вне нас.

Чем ближе к первому пределу, тем меньше жизни и блага, чем ближе ко второму пределу, тем больше жизни и блага. И потому всякий человек всегда движется от одного предела к другому, т. е. живет. Это-то движение и есть сама жизнь.

Если я говорю о жизни, то понятие о жизни неразрывно связано во мне с понятием разумной жизни.

Другой жизни, кроме разумной, я не знаю, и никто ее знать не может.

Мы называем жизнью жизнь животную, жизнь организма... Все это не жизнь, а только известное открывшееся нам состояние жизни.

Но что такое этот разум, требования которого исключают личную жизнь и переносят деятельность человека вне себя, в состояние, сознаваемое нами как радостное состояние любви?

Что такое разум? Что бы мы ни определили, мы определяем всегда только разумом. И потому, чем же будем определять разум?

Если мы все определяли разумом, то разум по этому самому мы определить и не можем. Но мы все не только знаем его, но только одного его несомненно и знаем одинаково.

Это тот же закон, как и закон жизни всякого организма, животного, растения, с тою только разницею, что мы видим совершающимся разумный закон в жизни растения. Закон же разума, которому мы подчинены, как дерево своему закону, мы не видим, но исполняем...

Мы решили, что жизнь есть то, что не есть наша жизнь. В этом и лежит корень заблуждения. Вместо того чтобы изучать ту жизнь, которую мы сознаем в себе совершенно исключительно, так как мы ничего другого не знаем, мы для этого наблюдаем то, что не имеет главного свойства нашей жизни — разумного сознания... Мы делаем то, что бы делал человек, изучающий предмет по его тени или отражению...

Если мы узнаем, что вещественные частицы подчиняются, видоизменяясь, деятельности организма, то мы узнали это ведь вовсе не потому, что наблюдали, изучали организм, а потому, что у нас есть знакомый нам, слитый с нами организм нашего животного, который нам знаком очень как материал нашей жизни, т. е. то, над чем мы призваны работать, подчиняя его закону разума... Как только человек усомнился в своей жизни, как только он жизнь свою перенес в то, что не есть жизнь, так он стал несчастен и увидел смерть. Человек, сознающий жизнь так, как она вложена в его сознание, не знает ни несчастья, ни смерти, ибо его благо жизни в одном подчинении своего же животного закону разума, и это не только в его власти, но это неизбежно совершается в нем... Смерть частиц животного существа мы знаем, смерть самих животных и человека, как животного, мы знаем; но смерть разумного сознания мы не знаем и не можем знать, потому что оно-то и есть сама жизнь. А жизнь не может быть смертью...

Животное живет блаженно, не видит смерти и умирает, не видя ее. За что же человеку дано видеть это и почему оно для него так ужасно, что раздирает его душу, заставляет его убивать себя от страха смерти. Отчего это? Оттого, что человек, видящий смерть, есть человек больной, нарушивший закон своей жизни, не живущий жизнью разумной. Он то же, что животное, нарушившее закон своей жизни.

Жизнь человека есть стремление к благу, и то, к чему он стремится, то и дано ему. Свет, зажженный в душе человека, есть благо и жизнь, и свет этот не может быть тьмою, потому что есть, истинно есть для человека только этот единый свет, горящий в душе его.

Толстой Л. Н. Понятие жизни // Полное собрание сочинений. М., 1936. Т. 26. Стр. 881–885.

* * *

Живет всякий человек для того, чтобы ему было хорошо, — для своего блага. Когда человек не желает себе блага, то он не чувствует даже, что живет. Человек и понять не может, чтобы можно было жить

и не желать себе блага. Жить для каждого человека — все равно что желать блага и *добиваться* его; и, наоборот, желать и *добиваться* блага — все равно что жить.

Человек чувствует жизнь в себе самом, и — только в себе одном. Сначала, *пока* он *не* понял истинного смысла жизни, человек думает, что благо *есть только то, что* благо *для него* одного. Ему сначала кажется, что живет, истинно живет, только он один. Жизнь других людей кажется ему не такою, как своя, она кажется ему только подобием жизни. Свою жизнь человек *чувствует*; а чужую жизнь он только видит со стороны. *Он не чувствует ее и только потому, что видит чужую жизнь, узнает*, что и другие люди как будто живут. Что он сам живет, это каждый человек знает и не может ни на минуту перестать знать это. Про жизнь других людей человек знает только тогда, когда он хочет думать о них. Вот почему и кажется человеку, что по-настоящему живет: только он один. Такой человек, если и не желает зла другим, то только потому, что ему самому неприятны страдания других. Если он и желает людям добра, то совсем не так, как себе: себе он желает добра для того, чтобы ему самому было хорошо, другим же он желает добра не для того, чтобы им было хорошо, а только для того, чтобы *ему, глядя* на их радость, *самому было приятнее*. Такой человек дорожит благом только своей жизни; ему важно и нужно только, чтобы ему самому было хорошо.

И вот когда человек этот начинает добиваться своего блага, то он сейчас же видит, что сам по себе он не может его достичь, потому что благо это находится во власти других людей. Он всматривается в жизнь других людей и видит, что все они, как и он сам, и как все животные, — имеют такое же точно понятие о жизни. Точно так же, как и он, они чувствуют только свою жизнь и свое благо, считают только свою жизнь важною и настоящею, и точно так же их благо находится во власти других людей. Человек видит, что каждое живое существо ищет своего собственного маленького блага и для этого готово отнимать благо у других существ, даже лишая их жизни, — готово лишить блага и жизни его самого. И когда человек сообразит это и станет присматриваться к жизни, то он видит, что так оно и есть на самом деле: не только одно какое-нибудь существо или десяток существ, а все бесчисленные существа мира, для достижения своего блага, всякую минуту готовы уничтожить его самого, — того, для которого одного, как ему кажется, и существует жизнь. И когда человек ясно поймет *это*, то он видит, что *трудно ему добыть себе то* собственное благо, *без которого, ему кажется, он и жить не может*.

И чем дольше человек живет, тем больше он на деле убеждается в том, что это так. Он участвует в жизни человечества. Жизнь эта составлена из отдельных людей, которые волей-неволею связаны между собой. А между тем люди эти желают каждый своего собственного блага и для этого готовы истребить и съесть один другого. Видя это, человек убеждается в том, что такая жизнь не может быть для него благом, но будет, наверное, великим злом.

Но мало этого: «Ты тянешь, и он тянет: кто ни перетянет, а обоим падать». Если даже человек окажется сильнее других и может взять над ними верх, то и тогда разум и опыт его очень скоро показывают ему, что те удовольствия, которые он урывает для себя у других, не настоящее благо, а только подобие блага, — потому что чем больше он пользуется ими, тем больнее он чувствует те страдания, которые всегда наступают после них. Чем больше живет такой человек, тем яснее он видит, что удовольствий становится все меньше и меньше, а скуки, пресыщения, трудов, страданий — все больше и больше.

Но мало и этого: когда он начинает болеть и ослабевать и *видит* болезни, старость и смерть других людей, то он с ужасом *начинает понимать*, что он сам, — то, что для него дороже всего, — с каждым часом приближается к ослаблению, старости и смерти. Кроме того, что другие люди готовы его погубить; кроме того, что страдания его неминуемо усиливаются; кроме всего этого, такой человек *начинает понимать*, что жизнь его есть не что иное, как только постоянное приближение к смерти, которая непременно уничтожит столь *дорогого* ему *самого себя со* всем его благом. Человек видит, что он только и делает, что борется со всем миром, и что борьба эта ему не по силам. Он видит, что он ищет удовольствий, которые только подобия блага и всегда кончаются страданиями; *видит*, что он хочет *сделать невозможное*: удержать жизнь, которую нельзя удержать. Он видит, что когда желает блага и жизни только самому себе, то добиться этого блага и этой жизни и удержать их он никак не может.

То, что для такого человека важнее и нужнее всего, — *он сам, то, в чем одном* он полагает свою жизнь, — то гибнет, то будет кости, черви; а то, что для него не нужно, не важно и не понятно — весь мир Божий, то останется и будет жить вечно. Оказывается, что та единственная жизнь, которую такой человек чувствует и бережет, — об-

манчива и невозможна; а жизнь вне его, та, которую он не любит, не чувствует и не знает, — она-то и есть единая настоящая жизнь. *Он видит, что* то, *чего он* не чувствует, то только и имеет ту жизнь, которую он один желал бы иметь. И это не то, что так кажется человеку, когда он унывает или падает духом. Это не такая мысль, которая *находит от тоски* и может пройти, когда человек повеселеет. Нет, — это самая очевидная и несомненная истина, и если мысль эта хоть раз придет человеку или другие хоть раз растолкуют ее ему, то он никогда не отделается от нее, ничем *ее из себя не выжжет.*

Толстой Л. Н. Об истинной жизни // Полное собрание сочинений. М., 1936. Т. 26. Стр. 885–887.

Кн. Е. Н. Трубецкой

Всякий наблюдаемый нами на земле круг жизни с роковой необходимостью замыкается смертью и облекается в форму дурной бесконечности беспрестанно возвращающихся рождений и смертей. — Всякая жизнь стремится подняться над землею и неизбежно вновь на нее ниспадает, смешиваясь с прахом; а крылья, на которых она взлетает, оказываются лишь призрачной и исчезающей поэтическою прикрасою.

Заслуживает ли названия жизни это бессмысленное чередование рождений и смертей, эта однообразная смена умирающих поколений? Самая целесообразность устройства живых организмов, сообщающая ему видимость разумности, на самом деле только подчеркивает суетность их существования в его целом, потому что вся эта целесообразность рассчитана на ту единую и единственную цель, которая никогда не достигается, — *цель сохранения жизни.* Умирает каждый живой индивид, а жизнь рода слагается из бесконечной серии смертей. Это — не жизнь, а пустая видимость жизни. К тому же и эта видимость поддерживается в непрерывной «борьбе за существование». Для сохранения каждой отдельной жизни нужна гибель других жизней. Чтобы жила гусеница, нужно, чтобы истреблялись леса. Порочный круг каждой жизни поддерживается за счет соседних, столь же замкнутых кругов, а дурная бесконечность жизни вообще заключается в том, что все пожирают друг друга и никогда до конца не насыщаются. Единое солнце светит всем живым существам; все им согреваются, все так или иначе воспроизводят в своей жизни полярный круг с его периодическими сменами всеобщего весеннего оживления и всеобщего зимнего умирания. Но, согреваясь вешними лучами, все оживают для взаимного истребления, все спорят из-за лучшего места под солнцем, все хотят жить, а потому все поддерживают дурную бесконечность смерти и убийства.

Чем выше мы поднимаемся в лестнице существ, тем мучительнее и соблазнительнее это созерцание всеобщей суеты. Когда мы доходим до высшей ступени творения — человека, наша скорбь о бесконечной муке живой твари, покорившейся суете, осложняется чувством острого оскорбления и граничит с беспросветным отчаянием, потому что мы присутствуем при развенчании лучшего, что есть в мире. Утопленный зрелищем бессмысленного прозябания мира растительного и суетного стремления жизни животной, глаз наш ищет отдыха в созерцании высшей ступени, душа хочет радоваться о человеке. Но вот и этот подъем оказывается мнимым. Высшее в мире проваливается в бездну, человек повторяет в своей жизни низшее из низкого, что есть на свете, — бессмысленное вращение мертвого вещества, прозябание растения и все отталкивающее, что есть в мире животном. Вот он пресмыкается, ползает, жрет, превосходит разрушительной злобой самого кровожадного из хищников, являет собою воплощенное отрицание всего святого и в заключение умирает.

Тут уже мы видим нечто большее, чем простое отсутствие жизненного смысла или неудачу в его достижении. Нас ужасает отвратительное издевательство над смыслом, возмутительная на него *пародия* в жизни человека и человечества.

Прежде всего, в жизни человечества мы найдем сколько угодно воспроизведений бессмыслицы всеобщего круговращения. В «Записках из мертвого дома» Достоевского однообразная, бессмысленно повторяющаяся работа изображается как жестокое издевательство над человеческим достоинством. По Достоевскому, для человека одно из самых жестоких наказаний — повторять без конца один и тот же бессмысленный ряд действий, например переносить взад и вперед кучу песку. Ужас жизни — в том, что она вообще поразительно напоминает это ненужное и оскорбительное для человеческого достоинства занятие. Возьмите жизнь рабочего на фабрике, которая вся проходит в бесчисленных повторениях одного и того же движения при ткацком или ином станке, жизнь почтового чиновника, которая посвящается бес-

численным воспроизведениям одного и того же росчерка пера под квитанциями заказных писем, или же, наконец, жизнь «мальчика при лифте» в большой гостинице, который с утра до вечера и с вечера до утра возит жильцов сверху вниз и снизу вверх, и вы увидите, что существование этих людей, жизнь всех людей вообще оскорбительно похожа на нескончаемое вращение белки в колесе.<...>

Мне скажут, что все эти скучные и обезличивающие человека занятия, из которых слагается житейская суета, не составляют его подлинной, *настоящей* жизни. Все это — не самая жизнь, а добывание *средств к жизни.* Прекрасно, но, во-первых, большинство людей настолько поглощено этой заботой о *средствах*, что им некогда даже подумать о целях. А, во-вторых, в чем же заключается та цель, ради которой человек оказывается вынужденным покориться суете? Одному нужно есть и пить, а другому, кроме того, — и пропитать потомство. Надо поддерживать эту призрачную жизнь, которая беспрестанно умирает, надо бороться против смерти, безо всякой надежды этим достигнуть окончательной победы в борьбе, ибо смерть рано или поздно возьмет свое. Биологический круг, биологический закон траты и обновления, — вот что приводит в движение весь механизм человеческой жизни, вот ради чего вращаются эти бесчисленные колеса, а в них — сам развенчанный царь-человек со своими помыслами, желаниями, надеждами.

Нас возмущает это *рабство духа*, это подчинение воли, мысли и чувства роковой необходимости биологического закона. И когда оно делает нам жизнь невыносимою, нам хочется от нее отвлечься и развлечься; нам нужно забыть о собственном посрамлении. Для этого к нашим услугам все чары искусства — поэзии, живописи, музыки — и вся мудрость философии. Находит ли в них человеческий дух освобождающее слово, могущее его спасти от удручающего его тяжкого плена?<...>

Искусство, воспевающее суетную жизнь, или не обладающее достаточною силою, чтобы пересоздать ее, поднять над нею человека, слишком часто служит таким же обманом, как крылья, на миг превращающие отвратительного червя в красивую бабочку. Также и в той наиболее распространенной во все века философии, которая дает апофеоз суеты и изрекает ей свое «аминь», мы найдем не подлинный подъем духовный, а новые и новые памятники рабства человеческого духа.

Мы можем каждый день наблюдать это духовное падение в ярком, хотя и несколько карикатурном, изображении.

Почему мы так часто испытываем чувство глубокого возмущения и острой душевной боли при виде оркестра, играющего в ресторане? Почему музыкальные мотивы, насквозь пропахшие запахом жареного, кажутся нам предельным выражением человеческой пошлости, а музыканты во фраках, исполнители этих ресторанных мелодий, вызывают к себе едва ли не большее сострадание, чем клоуны в цирке? Оттого, что в этом превращении музыки в аккомпанемент к пищеварению рабство человеческого духа предстает перед нами в наиболее обнаженном виде! Еда и питье — единственно существенное в мире, а «звуки небес» — не более как приправа, пикантный соус к кушанью, вот о чем говорит это зрелище. Если биологический закон есть все в жизни, если в ней нет ничего сверхбиологического, то такова же роль всякой музыки, как и всякого вообще искусства. Тогда в ресторане — ее подлинное назначение и место. Но тогда и роль философии сводится к задаче скромного аккомпанемента к человеческому аппетиту и становится чрезвычайно похожей на роль румынского оркестра во время завтрака.

К тому же этот жизненный пир человека есть торжество победителя в борьбе за существование. Из-за него льются потоки крови, ибо в замкнутом биологическом круге существования всякая жизнь поддерживается за счет других жизней, всякое торжество одного возвещает смерть другого и связывается с лозунгом — «горе побежденным». Не только жизнь низшей твари, бесчисленные человеческие жизни гибнут жертвой беспощадного закона «войны всех против всех», царящего в мире. В жизни народов, как и в жизни хищных зверей, все приспособлено к спору из-за лакомого куска; здесь царит та же телеология борьбы за существование, как и в низшей природе! И в этом подчинении коллективной жизни человека низшему закону животной жизни, в этом возведении биологизма в принцип и норму отношений народов заключается одно из наиболее ярких проявлений рабства человеческого духа.

Тут мы имеем одну из самых мучительных коллизий между присущей человеку жаждой смысла жизни и превозмогающей силой, царящей в мире бессмыслицы. Вера в смысл жизни неразрывно связана с верой в человека, как носителя этого смысла, в безусловное, царственное достоинство человека. И вот мы видим, что *коллективная, госу-*

дарственная жизнь человека складывается так, что в ней для этого безусловного достоинства не остается места. С одной стороны, — властный призыв любви ко всякому человеку как таковому, а с другой стороны, — все народы вооружены с головы до ног для взаимного истребления. С одной стороны, — попытка человека прорвать порочный круг всеобщей борьбы за существование, взлететь над землей в светлом подъеме любви, а с другой стороны, — новая иллюстрация бессилия этой попытки — государство с его периодически повторяющимся и периодически торжествующим лозунгом — *все для войны.*

Оказывается, что эта мечта о мире даже в пределах человечества — не более как пережитая иллюзия. Мира на свете вообще не существует. То, что мы называем миром, на самом деле — лишь перемирие, хуже того, *скрытая война* — такое состояние, в котором все подчинено войне, как последней и окончательной цели. Кончились те времена, когда промышленность считалась «орудием мирного преуспевания». Теперь мы видим ее в двоякой роли — *орудия и стимула войны.* Оказывается, что индустриализм воинствен: именно для него требуются новые порты, территории и новые пути сообщения, а стало быть, новые завоевания. С другой стороны, каждый успех промышленности создает для этих завоеваний новые орудия, а стало быть, родит и новые соблазны. Как не использовать свое «техническое превосходство» над государством с менее развитою промышленностью!

С одной стороны, война для промышленности, а с другой стороны, промышленность для войны — таков тот порочный круг, в котором вращается жизнь народов и государств. Это — не более и не менее как воспроизведение, в усложненном виде, *биологического* порочного круга. Все живые существа живут в таком состоянии непрерывной войны, борются, чтобы жить, и живут, чтобы бороться. Во всем, что живет, есть это непрестанное превращение цели в средство и средства в цель. Во всем мире эта картина вечно ускользающей цели наводит на мысль о призрачности всяких целей и, стало быть, о бесцельной жизни как целого. Но, когда мы обращаемся к человеку, когда мы видим, что и в его жизни есть только дурная бесконечность средств, заменяющих цели, картина становится не только безотрадной, но и жуткой. Ибо что же такое мир, если таков человек, если и его стремление подняться над порочным кругом биологического существования бессильно! Если так, то и весь процесс развития, вся линия эволюции от зверя к человеку — подъем мнимый. В мире нет никакого восходящего движения, есть только вечно повторяющийся круг и человеческое — лишь обманчивая *личина* звериного!

Раз война становится общим содержанием *всей* жизни, ничто в жизни не остается нейтральным. Жизнь духа подчиняется ей так же, как и жизнь тела. Творчество мысли, усилия и напряжение воли, все подвиги и доблести в мире — все это — *орудия войны*, все это нужно лишь для того, чтобы народы могли терзать друг друга, все это, стало быть, новые усовершенствования того же изначального, к смерти приводящего биологического процесса.<...>

Простое возвращение в животный мир для человека невозможно. Как бы он ни уподоблялся скоту, человек все-таки сохраняет от него одно существенное отличие — свою свободу. И если он облекается в образ звериный, этот образ не есть для него что-либо естественное, необходимое! Тут есть воспроизведение зверя в человеческой свободе, зверопоклонство, утверждение звериного начала как чего-то нормального и должного. Для человека это впадение в низшую область жизни противоестественно и оттого-то оно так страшно.

Не одни только ужасы войны, всякое проявление рабства человеческого духа, всякое подчинение его низшей, подчеловеческой стихии приводит к обнажению зверя в человеке. Иногда мы имеем здесь простое угасание духа; тогда человек становится разжиревшим скотом; об этом превращении свидетельствуют потухшие свинообразные лица. Но бывает и другое. Когда сквозь человеческие черты явно проглядывает волчья морда, когда человек глядит на нас острыми, злыми глазами хищной птицы, когда мы воочию видим искаженный нечеловеческим сладострастием лик сатира с масляными щеками и сладкими смеющимися глазками, заставляющими подозревать о существовании хвоста, душа впадает в трепет, ибо она как бы осязательно воспринимает переход дурной бесконечности биологического круга в огненный круг черной магии. Такое впечатление производят все противоестественные пороки, — например, та нечеловеческая жестокость, которая выражается в *бесцельном* причинении мучений, в умышленном попирании человеческого как такового. Есть и другие пороки, наводящие мистический ужас; это те, которые возводятся в религиозное служение или пародируют в той или иной форме высший духовный подъем. Когда мы слышим о хлыстовских радениях или узнаем о противоестественных мерзостях носителей духовного сана, видение чертей в аду становится для нас настоящей реально-

стью, ибо здесь мировая бессмыслица предстоит перед нами уже не как простое отсутствие и даже не как отрицание смысла, а как явная и оскорбительная на него *хула*. Когда дух человеческий погружается в эту бездну, — порочный круг самоутверждающейся бессмыслицы тем самым завершается; тогда бесконечное вращение огненного колеса Иксиона перестает быть видением и становится реальностью...

Когда мы раскрываем до конца эту интуицию мировой бессмыслицы, нас поражает в ней странная, парадоксальная черта. — Она свидетельствует о чем-то, что пребывает вне ее, по ту сторону бессмыслицы; о чем-то, что в нее не вовлекается и ею не уносится. Мир бессмыслен; но *я это сознаю*, и поскольку мое сознание свободно от этой бессмыслицы. Вся суета этого бесконечного круговращения проносится передо мною; но, поскольку я сознаю эту суету, я в ней не участвую, мое сознание противополагается ей как *что-то другое*, от нее отличное. Сознающий суету, *как сознающий*, стоит вне порочного круга. Если бы моя мысль вся целиком уносилась этим Гераклитовым током, она *вся без остатка* сгорала бы в движении Иксионова колеса; она не могла бы отделиться от него, отличить его от себя и, стало быть, *сознать* его. Чтобы осознать суету, наша мысль должна обладать какой-то *точкой опоры вне ее*.

Уже не в первый раз, в течение настоящего исследования, находим мы эту мысленную точку опоры над хаосом. Мы уже видели, что интуиция вечного смысла над бессмыслицей — всеединого истинного и безусловного сознания над моим ограниченным, изменчивым, движущимся и заблуждающимся сознанием — обусловливает самую возможность познания.

Передо мною проходят бесконечные ряды представлений, чувств и ощущений, по-видимому, не связанных между собою какой-либо единой нитью и нередко противоречивых. Эти представления сталкиваются между собою и вытесняют друг друга из моего ограниченного поля зрения. В силу этой ограниченности моего сознания я могу сознавать, только *переходя* во времени от одних рядов представлений к другим. Но я знаю, что где-то, *над* этими движущимися и сталкивающимися рядами, есть недвижная *истина всего*, в которой от века дан и от века осуществлен *абсолютный синтез* всех возможных содержаний сознания; там все эти проходящие ряды, которые кажутся мне хаотичными и раздробленными, связаны во всеединое мировое целое всеобщей, безусловной и необходимой связью. Над Гераклитовым током изменчивых представлений *есть всеединое и безусловное сознание*. В этом заключается необходимое предположение и необходимая точка опоры всего познавательного процесса. Только через подъем к этому безусловному всеединому сознанию, в котором содержится *смысл-истина* всего, что есть, я спасаюсь от моей лжи, от моих заблуждений, от хаотической бессмыслицы моих представлений.

Мы чувствуем тот же подъем и ощущаем ту же точку опоры над бессмыслицей, когда последняя является перед нами не в теоретической форме заблуждения, а в практической форме житейской суеты. Тут это — точка опоры — не мысленная только. Я отталкиваюсь от суеты не одною мыслью, но и волею, чувством, *всем моим существом*. Наглядное тому доказательство — самый факт моего страдания, моей скуки, моего отвращения и, наконец, моего ужаса. Существо, всецело погруженное в этот порочный круг, не могло бы ни страдать, ни сокрушаться о нем.

Суета мучительна для нас именно по сравнению со смыслом, которого мы жаждем, — иначе бы мы ее не распознавали. Бесцельность и вечные повторения жизни вызывают в нас тоску именно потому, что вся наша жизнь есть стремление к цели, к смыслу. Эта наша жажда смысла есть всегда стремление вперед и вверх; и именно поэтому нас оскорбляет это вечное кружение, которое указывает, что в мире нет движения вперед, нет восхождения из ступени в ступень, а есть бесплодное топтание на месте. Душа жаждет подъема, стремится к горному полету, и вот почему ей так отвратительно это всеобщее движение — в одной плоскости.

Мы не могли бы болеть об этой суете, мы не могли бы проникаться живым состраданием ко всякой страждущей твари, если бы у нас не было точки опоры *над суетой*, вне круга страждущей жизни. Мы не могли бы возвыситься над разделением и раздором существ, борющихся за жизнь, если бы нам не было присуще чувство глубокой солидарности всего живого, если бы у нас не было глубокой интуиции единства всех существ в их общем стремлении к какой-то цели всякой жизни.

Сознательно или бессознательно я всем моим существом требую эту цель, живу надеждой на какой-то *конец* всякого жизненного стремления, — конец *в смысле жизненной полноты*. И созерцаемая мною суета мучительна для меня по сравнению с этим концом, которого я

тщетно ищу. Мучителен тут обман, мучительно *разочарование.* Но разочарование было бы невозможно, если бы в тайниках моей души в подсознательной ее глубине не жило какое-то мне самому неведомое очарование, чаяние цели, конца и смысла. И, только сопоставляя действительность с этим смыслом, я могу испытывать страдание и тоску. — Как человеческое ухо не слышит фальши, если оно не чувствует гармонии, так и мысль наша не могла бы сознавать бессмыслицу, если бы она не была озарена каким-то смыслом.

Всмотримся внимательно в образ порочного круга, и мы ясно почувствуем ту гармонию, которая дает нам силу распознавать фальшь. — Круг во всех религиях есть символ бесконечности; но именно в качестве такового он служит и для изображения смысла, и для изображения бессмыслицы. Есть *круг бесконечной полноты* — это и есть то самое, о чем мы вздыхаем, к чему стремится всякая жизнь; но есть и *бесконечный круг всеобщей суеты* — жизнь, никогда не достигающая полноты, вечно уничтожающаяся, вечно начинающаяся сызнова. Это и есть тот *порочный круг*, который нас возмущает и лежит в основе всех наглядных изображений бессмыслицы в религиях и философии. Этот круг *бесконечной смерти* возмущает нас именно как пародия на *круг бесконечной жизни* — цель всякого жизненного стремления. Этот образ вечной пустоты существования возмущает нас по контрасту с интуицией *полноты* жизни, к которой мы стремимся. — И в этой полноте жизни, торжествующей над всякими задержками, препятствиями, — над самой смертью, — и заключается тот «смысл» жизни, отсутствие коего нас возмущает.

Короче говоря, тот мировой смысл, который носится перед нами, как цель нашего стремления, есть *всеединство*; это — тот мировой строй и лад, в котором всякое жизненное стремление достигает своего окончательного удовлетворения, *всякая жизнь достигает полноты. Полнота жизни,* окончательно восторжествовавшая над смертью, и *единство всего живого в этой полноте* в интуиции мирового смысла — одно и то же. Оно и понятно: полнота жизни осуществима лишь при условии окончательного прекращения *борьбы за жизнь*, разделяющей живую тварь.

Та же связь между интуицией смысла и восприятием бессмыслицы объясняет нам еще одну замечательную черту этого восприятия. Почему наше страдание о человеке — самое глубокое изо всех? Именно потому, что вера в смысл всего живого связывается для нас по преимуществу с мыслью о перворожденном всей твари, — о высшей ступени мировой эволюции.<...>

«Мировая бессмыслица и мировой смысл» // Смысл жизни. М., 1994.Стр. 25–40, 46–52.

* * *

С одной стороны, материалом нашего сознания служат разнообразные психологические переживания – ощущения, впечатления, чувствования. С другой стороны <...> *самый акт сознания* выражается в отнесении всего этого психологического материала к чему-то общезначимому и постольку — сверхпсихологическому — к *смыслу.* Этот сверхпсихологический смысл и есть основное необходимое предположение всякого сознания как такового. Раньше всякого конкретного сознания, раньше всякого усилия, которое я делаю, чтобы сознать что-либо, я предполагаю, что те переживания, которые я стремлюсь осознать, имеют какой-то объективный *смысл* и постольку могут быть выражены в форме *общезначимой мысли.*

Всякий акт моего сознания предполагает, как свое искомое, мысль действительную за пределами всякого субъективного мышления, содержание сознания, действительное за пределами всякого индивидуального, психологического сознания.

Самое слово сознание (con-scientia) означает некоторый сложный акт духа, в котором психическое переживание восполняется чем-то сознаваемым. Это что-то и есть сверхпсихический элемент сознания, его объективный смысл, к которому я отношу мои психические переживания.

Надо раз навсегда отрешиться от той ложной психологической теории, которая утверждает, будто в сознании мы имеем дело только с *состоянием* нашей психики.<...> Сознание наше — больше всех своих изменчивых состояний именно потому, что оно на самом деле *поднимается* над ними и относит их к чему-то сверхпсихическому, что носит название «смысла».

<...>В отличие от «состояний сознания», изменчивых и текучих, смысл *по существу неизменен и неподвижен.*<...> Как бы ни была изменчива картина или событие, которое мы наблюдаем, смысл наблюдаемого всегда *сверхвременен*, всегда облечен в форму *вечности*... Виденное мною и другими на берегу реки и по прошествии бесконечной серии лет будет означать то же самое — «Пароход идет вниз по

течению». Неизменен, конечно, не самый факт, *неизменна истина, выражающая смысл этого факта.* <...> Сознать — значит — подняться над временем, мало того, — поднять на сверхвременную высоту сознаваемое, каким бы текучим и преходящим оно ни было.<...> Река остается рекою, какие бы струи в ней ни протекали и в какие бы цвета в зависимости от погоды и времени дня эти струи ни окрашивались. Ибо это слово — «река» выражает собою что-то отвоеванное сознанием у времени, некоторый непреходящий и неизменный «смысл» чего-то текущего.

Со-знающий в собственном смысле слова есть знающий. Смысл или истина есть именно то, что возводит мысль на ступень сознания... Одна и та же истина необходимо предполагается нами как трансцендентная и как имманентная сознанию.

С одной стороны, как мы видели, истина есть что-то *сверхпсихологическое, к* чему мы относим наши психологические переживания; постольку эта истина, которою мы расцениваем все наши переживания, есть нечто трансцендентное, *потустороннее* нашему сознанию как *психологическому акту.* Истина-смысл *действительна безусловно* и, стало быть, независима от моего, твоего или чьего бы то ни было психологического сознания. Но, с другой стороны, во всяком искании нашего сознания истина-смысл, которой мы ищем, предполагается как *содержание сознания,* притом — как содержание общезначимое.

Утверждать какую-либо истину — значит всегда утверждать какое-то содержание сознания во всеобщей и безусловной форме.

Истина есть такое содержание сознания, которое обладает безусловной действительностью независимо от чьего-либо психологического.

Отсюда видно, в каком смысле истина трансцендентна и в каком смысле, наоборот, она имманентна сознанию. Она есть общезначимая мысль *за пределами моего мышления* как психологического акта и общезначимое содержание сознания за пределами *моего* сознания. .Она для меня запредельна и трансцендентна, поскольку психологически я ее не сознаю. Но, будучи трансцендентною моей психологически ограниченной мысли и моему психологически ограниченному сознанию, истина ни в каком случае не трансцендентна сознанию как таковому, *сознанию вообще,* ибо по самой природе своей истина есть общезначимая мысль, содержание сознания, обладающее формой всеобщности и безусловности.

Та теория познания, которая изображает истину как независимый от мысли и потусторонний ей предмет познания, а самое познание — как мысленную копию с этого предмета, должна быть раз навсегда оставлена; ибо если бы истина-оригинал была запредельна мысли, мысль не могла бы снимать с нее копий. Мысль может снимать копии с мысли же.

...Истина *есть сущее:* иначе она не могла бы быть истиною бытия.

В каком смысле она есть сущее? Мы видели, что вся действенность истины есть *действенность содержаний сознания.* Ясно, стало быть, что верить в нее — *значит предполагать безусловное сознание как подлинно сущее и действенное.* Хотя бы на свете вовсе не было психологических субъектов, могущих воспринимать и сознавать, *истина есть:* стало быть, *есть* и некоторые содержания сознания, носящие на себе печать необходимости, всеобщности и безусловности. Есть некоторое сверхпсихологическое сознание, безусловное и всеобщее как по форме, так и по содержанию. И я — психологический субъект — могу знать истину, лишь поскольку я так или иначе приобщаюсь к этому сознанию.

Безусловное сознание — вот та необходимая точка опоры, которая предполагается всяким нашим субъективным, антропологическим сознанием. Без этой опоры все в моем сознании погружается во мрак, все исчезает — и материя, и форма, все смешивается в хаос субъективных переживаний, над которым я не в силах подняться: ибо я могу сознавать только при свете безусловного сознания. Всякий акт моего сознания предполагает, что сознаваемое от века осознано в безусловном.

Сознать что бы то ни было — значит найти *единую* истину, *единый смысл* сознаваемого; наших человеческих мнений и мыслей может быть беспредельное множество, но истина — одна для всех.<...> Сказать, что есть единая истина, — значит утверждать, что *есть единая безусловная мысль обо всем.*

Как же относится эта всеединая мысль-истина к моему человеческому сознанию? Мы убеждены, что и все *наше,* психологическое, охвачено этим всеединством, что всякое наше представление, чувство, переживание имеет только один возможный смысл, допускает одно только истинное истолкование. Сознать именно и значит — отнести что-либо к истине.

Мои чувства могут меня обманывать. Тот дом, который я сейчас вижу, быть может, на деле вовсе не дом, а мой субъективный мираж, моя фантазия. Но и в таком случае мои представления объемлются истиною, ибо истинно то, что мне сейчас представляется дом, истинно то, что я в данную минуту переживаю галлюцинацию... Истина есть *полнота совершенного и абсолютного сознания обо всем.*<...> Искание истины есть попытка найти безусловное сознание в моем сознании и мое сознание — в безусловном... Если нет безусловного сознания, — *сознания, тождественного с истиною*, то никакие высказывания, суждение и интуиции сознания не в состоянии выразить истину.<...>

Сами по себе мои представления, чувства и вообще психические переживания — не истина и не ложь. Истинными или ложными они становятся лишь с той минуты, когда я пытаюсь сознать их объективную связь и утверждаю эту связь в суждении. Круглое, красное, зеленое, вкусное, твердое и тому подобные отрывочные представления сами по себе — не истина и не ложь; но с той минуты, когда я скажу — *это дерево зелено*, или *это дерево красно*, я буду иметь представления истинные или ложные. <...>

Всякий вопрос мрего сознания об истине — смысле сознаваемого — предполагает такой абсолютный синтез, в котором все представления действительные и возможные необходимо связаны между собою, *связаны раньше, чем я успел сознать или осмыслить эту связь.* Всякое искание истины-смысла предполагает ее как синтез, уже завершенный раньше всякого нашего суждения.<...> Предполагать истину — значит предполагать не только абсолютный, всеединый, но при этом и предвечный синтез возможных содержаний сознания. <...>

Не будь этого сверхвременного синтеза всего воспринимаемого нами в истине, мы не были бы в состоянии собрать и связать двух мыслей во времени — вся наша мысль уносилась бы непрерывным течением временного; а при этих условиях не было бы и сознания.<...> Я не могу ни о чем судить и ничего сознавать иначе, как предполагая, что раньше всякого моего суждения мои впечатления уже собраны и связаны в этом абсолютном синтезе. Все мною воспринимаемое ново только *для меня*, для моего психологического сознания; но в абсолютном синтезе истины *от века есть* вся эта цепь событий и впечатлений, которая передо мною развернулась.<...>

В заключение остается точнее сформулировать то предположение безусловного сознания, которое, как мы видели, составляет необходимую предпосылку *нашего* человеческого сознания...

...Акт всеединой мысли и всеединого сознания *не есть психологический процесс во времени.* С этим связано другое его отличие от нашего ума: *всеединая мысль есть мысль интуитивная, а не рефлектирующая.* Наша смертная мысль всегда находится *в процессе искания смысла*, а потому всегда либо восходит к искомому смыслу от какой-либо еще неосмысленной ею данности, о которой она размышляет, *рефлектирует*, либо, наоборот, исходя из сознанного смысла, возвращается от него к данности, выводя по отношению к ней логические последствия.

Всеединому уму этот психологический процесс рефлексии безусловно чужд: ибо этот ум не переходит от данности к смыслу или обратно — от смысла к данности. Он *непосредственно обладает* смыслом всего действительного и мысленного и *непосредственно видит* этот смысл во всем, что дано.<...>

Деятельность всеединого ума есть непосредственное *всеведение* и *всевидение*; в этом смысле нужно понимать и самый термин «абсолютное сознание». Всеединый ум видит и знает, а мы, люди, через него видим и вместе с ним — со-знаем. По отношению к ним частица «со» в глаголе «сознавать» выражает *обусловленность* нашего сознания, его зависимость от безусловного всевидения и всеведения. Ум же всеединый и абсолютный ничем не обусловлен, ни от чего не зависит. Поэтому и самый термин «всеединое сознание» по отношению к нему не вполне адекватен и может употребляться только с тою оговоркой, что он обозначает всевидение или, что то же, — *всеведение*; при этом самая частица «со» в глаголе «сознавать» в данном случае не означает обусловленности всеединого ума или зависимости его от какого-либо другого ума. Свойство нашего ума выражается в том, что он может мыслить и сознавать лишь по приобщению к уму всеединому или безусловному. Напротив, основное свойство этого последнего — *абсолютная независимость и абсолютное самоопределение.*

Трубецкой Е. Н. Смысл жизни // Русские философы. Антология. М., 1994. Стр. 246–260.

С. Н. Трубецкой

Человеческое сознание предполагает чувственную, телесную организацию, и вместе оно имеет самобытное, идеальное начало. Оно предполагает бессознательную природу, которая организуется и по-

степенно возвышается до него, ибо оно есть конечный продукт космического развития. И в то же время оно предполагает абсолютное вселенское сознание, точно так же, как и самая чувственная вселенная во времени и пространстве предполагает такое сознание и всеобщую чувственность. Отсюда зависит внутреннее противоречие и двойственность всей душевной жизни человека. Полуживотное, полубожественное, сознание человека вечно двоится между сном и бдением, знанием и неведением, чувственностью и разумом. Оно обладает универсальными формами, вырабатывает себе общие понятия, общие идеалы, и вместе оно всегда ограничено по своему действительному эмпирическому содержанию. Оно всегда ограничено и вместе не допускает никаких определенных границ, непрестанно выходя за их пределы. Оно отчасти универсально, отчасти индивидуально, отчасти действительно, отчасти только возможно (потенциально). Оно заключает в себе постоянное противоречие, которое присуще всем его понятиям, представлениям, восприятиям, и вместе оно сознает свое собственное идеальное тождество, идеальное единство истины.

Таким образом, противоречия отдельных философов относительно природы человеческого сознания имеют действительное основание в самом этом сознании. Одни рассматривают его физиологические условия, другие — его метафизическое, идеальное начало; одни признают познание чувственным, всецело эмпирическим, ограниченным, другие раскрывают его логическую, универсальную природу, его априорные элементы. И до сих пор никому не удалось достигнуть окончательного примирения этих противоположностей, так что возникает вопрос, может ли оно вообще быть достигнуто. Ибо если противоречие заключается в самой действительности, то всякое исключительно теоретическое его решение или упразднение будет поневоле недостаточным или ложным. Одна из главнейших заслуг новейшей философии состоит, может быть, именно в том, что она, отказавшись от догматического разрешения антиномий, противоречий метафизики, стремится указать их корень в самом разуме и сознании человека или в самой природе вещей (скептики и пессимисты). Иначе самые противоречия философов были бы непостижимы.

Если рассматривать развитие сознания внешним, эмпирическим образом, то зависимость его от физиологических условий, от нервов и мозга не подлежит никакому сомнению. И тем не менее физиолог навсегда, безусловно, лишен возможности чем-либо заполнить бездну, разделяющую явления материального, физического порядка от самых простых явлений психического порядка. Пусть утверждают, что оба порядка, физический и психический, суть две стороны, два аспекта одного и того же процесса. Стороны эти столь существенно различествуют между собою, что подобное утверждение либо ровно ничего собою не выражает, либо же является неосновательным, ибо сознание и вещество или сознание и движение — величины совершенно разнородные. При всей несомненности той интимной причинной связи, которая существует между мозговыми отправлениями и психическими явлениями, сознание, как таковое, не может быть объяснено из чего-либо материального.

С другой стороны, рассматривая сознание в нем самом, в его логических функциях, в его духовной природе, мы несомненно приходим к предположению абсолютных, идеальных норм, универсальных начал, — словом, к идее вселенского сознания. Но между таким конечным идеалом, который является в одно и то же время и образующим началом, и высшею нормой действительного сознания, и между этим последним существует не только различие, но и противоречие, о котором достаточно свидетельствуют ум и совесть каждого человека. Как бы ни было скудно наше представление об идеале, мы не можем считать его осуществленным в действительности, достигнутым в настоящем сознании. Мы не можем познать его из действительности и не можем познать, дедуцировать из него эту действительность до тех пор, пока он не будет достигнут нами и осуществлен. Поэтому высшие философские умозрения наши имеют лишь приблизительное значение и чисто спекулятивный характер, ибо они заключают в себе лишь предвосхищаемое решение. В известном смысле философ спекулирует лишь за счет будущего, и он одинаково ошибается, когда принимает свои сокровища за наличный капитал или когда он поступается ими, не понимая их действительной ценности.

Познание наше безусловно только по своей идее, по своему идеалу полной, абсолютной истины. В действительности оно обладает возможной, формальной общностью, чисто логической универсальностью, которой противолежит всегда ограниченное, эмпирическое содержание. Чтобы стать абсолютным и полным, всеобъемлющим не по форме только, но по существу, по содержанию, — сознание должно обнять в себе все, стать сознанием всего и всех, сделаться воистину вселенским и соборным сознанием. Достижима ли эта цель или нет,

она во всяком случае не может быть задачей чисто теоретической. Сознать себя во всем и все в себе, вместить полноту истины в реальном, абсолютном союзе со всеми — это конечный религиозный идеал жизни, а не знания только. Задача философии состоит в возможно конкретном познании идеала и указании пути к его осуществлению. Мы не можем ожидать от нее конечного разрешения противоречий, имеющих корень в самых условиях нашего временного бытия, и мы не можем ждать от нее полного откровения истины. Много уже то, если она может сознать противоречия бытия и усмотреть ту внутреннюю гармонию, которая в них скрывается и обусловливает собою самое относительное существование вселенной, ее сохранение, жизнь и развитие. В своих различных концепциях, в своих противоположных системах философия выражает, с одной стороны, многоразличные противоречия бытия и постигает коренное, онтологическое, реальное значение этих противоречий; с другой стороны, в своем идеализме, в своем стремлении к конечному единству она постигает, что противоречия эти не могут быть безусловны, — иначе и относительное бытие и познание не были бы возможны: она сознает всеобщую природу разума и предвосхищает тот идеал, в котором противоречия примирены. И чем глубже сознает философия противоречия вселенной, тем глубже познает она превозмогающую силу идеала. Ибо сознать реальные противоположности, как противоречия, значит признать и внутреннюю логику бытия, тот скрытый, идеальный разум вещей, то Слово Гераклита, которым все вертится, в котором разгадка вселенной.

Итак, познавая природу нашего сознания, мы приходим к некоторым основным противоречиям, не допускающим отвлеченного разрешения, — противоречиям между индивидуальным и родовым, частным и общим содержанием и формой, реальным и идеальным. Но самые эти антиномии предполагают некоторое скрытое от нас примирение, без которого сознание и познание — даже относительное — не было бы осуществимо; они заключают постулат, требование такого примирения и указывают, в каком направлении, где следует его искать. Прежде всего нам важно выяснить родовые и универсальные элементы сознания, не смущаясь их противоречием с тем, что кажется нам в нем индивидуальным, личным: вслед за Аристотелем, мы должны признать подобное противоречие задачей, объективным затруднением (апорией), зависящим от действительной противоположности. В своей идеальной деятельности живое сознание примиряет эти противоречия, обобщает частное, индивидуализирует общее, осуществляет идеальное, идеализирует действительное; и хотя такое примирение лишь относительно, хотя анализ раскрывает противоречия, присущие всему нашему теоретическому сознанию, всякий положительный прогресс его в сознании истины и добра представляется нам конкретным осуществлением его идеала, частным выражением конечного всеединства. В своей положительной истинной деятельности, а следовательно и в своем истинном существе, сознание обладает конкретною, живою универсальностью. Как ни противоположны отвлеченные начала «общего» и «частного», «рода» и «индивида», в действительности одно не существует без другого. Нет сознания без сознающих индивидуальностей, и нет сознания абсолютно субъективного, нет абсолютно изолированных сфер сознания. Рассматривая сознание внешним образом в связи с прогрессивно развивающимися явлениями жизни, или изнутри, при свете психологического анализа, мы убедимся в его органической универсальности, в идеальной соборности сознания.

Сознание есть существенное проявление жизни. Первоначально оно как бы сливается с прочими ее отправлениями; затем оно дифференцируется и развивается в связи с общей организацией физиологической и социальной жизни. Оно дифференцируется и развивается вместе с нервной системой и вместе с прогрессом социальных отношений, с организацией общения между существами.

Как известно, высший организм есть общество, агрегат бесчисленного множества элементарных организмов или анатомических элементов, которые группируются в ткани, органы, аппараты или сложные системы органов. Всеобщее, органическое согласие этих элементов при развитой специализации их отправлений обусловливает единство жизни в ее разнообразии. Между индивидуальностью целого и частей, единством жизни и распределением функций существует постоянно возрастающее соответствие. Чем выше стоит организм в лестнице живых существ, тем большую степень различия, специализации функций, автономии проявляют отдельные его органы: чем выше организм, тем более все эти элементы, органы, аппараты согласованы между собою, восполняют и предполагают друг друга в своем различии, подчиняясь индивидуальному единству живого целого. Но с другой стороны, всякий организм сам является живым членом своего вида и состоит в постоянном или временном, физиологическом или

психологическом общении с другими индивидами своего вида, — общении, которое органически необходимо.

Сознание в своей элементарной форме — чувственности — предшествует не только дифференциации нервной системы, но и первичным организмам — клеточкам. Уже первичные амебы, лишенные всякой организации, обнаруживают чувствительность и некоторые признаки сознательности. Как показывают точные наблюдения, раздражительность и чувствительность суть всеобщие первоначальные и, так сказать, стихийные свойства живой протоплазмы, этой первоматерии всего органического мира. С возникновением и развитием органической индивидуальности возникают и развиваются элементарные органические союзы, те вначале бессвязные физиологические группы, из которых в течение беспредельно зоогенического процесса образовались сложные организмы растений и животных. Вместе с тем, параллельно этому общему развитию, неопределенная органическая чувствительность также растет, развивается, усложняется; но первичный базис ее — общая психологическая материя — не имеет в себе ничего индивидуального. Это стихийный родовой процесс, на почве которого возможны индивидуальные образования, точно так же как и сложные сочетания, ассоциации обособляющихся элементов. И как всякий организм есть продолжение другого организма, всякая жизнь продолжение предшествовавшей жизни, так точно и сознание, чувственность индивидуального существа: она не есть нечто абсолютно новое, но является также продолжением предшествовавшей, общеорганической чувственности в той специальной ее разновидности, которая присуща виду данного организма. Чувственность не рождается, а продолжается, как жизнь протоплазмы сознание, как и жизнь, есть от начала родовой, наследственный процесс.

Поэтому от низших ступеней зарождающегося сознания до высших социальных, этических его проявлений мы находим в нем общую основу, родовые формы и функции. От низших ступеней сознающей жизни до высших ее проявлений мы наблюдаем постепенное развитие этого универсализма сознания, постепенный переход от естественного, стихийного безразличия, от непосредственной стихийной общности, психических отправлений к конкретному и свободному, универсальному единству, к связному многообразию, к живой соборности. И этот прогресс идет вместе с развитием индивидуального начала.

Низшие организмы обладают столь незначительной степенью индивидуализации, что между родом и индивидом, точнее, между отдельными индивидами не существует определенной границы. Индивидуальность организма и его частей также развита чрезвычайно слабо. Отдельные части низших животных слабо обособлены, переходят друг в друга, заменяют или повторяют друг друга; жизнь целого не обладает устойчивым единством. Мы можем рвать и резать на части иных полипов, моллюсков, червей, глистов, не убивая индивидуальной жизни и чувствительности этих отдельных частей; они живут самостоятельной жизнью, иногда сами восполняя себе недостающее целое. Таким образом, отдельные органы обладают такою же индивидуальностью, как и целое, или, точнее, целое лишено развитой, центральной индивидуальности. Поэтому, рассматривая составные части низших организмов, исследователь часто не в состоянии определить, имеет ли он дело с индивидом, состоящим из многих органов, или с колонией индивидов, с цепью индивидов или с одним индивидом, состоящим из последовательных частей. В некоторых случаях, как, например, у иных полипов, у губок, мы наблюдаем мириады органических единиц, проявляющих вполне ясно каждая свою особенную жизнь, которые возникают из одного и того же зародыша, сохраняют прочную материальную связь друг с другом и в своей совокупной деятельности обусловливают жизнь собирательного тела. Если сблизить две губки так, чтоб они соприкасались, они срастутся; если резать их, части будут жить вполне самостоятельно.

В развитом высшем животном, наоборот, все отдельные части и органы координированы между собою и в значительной степени подчинены контролю центральных органов. Все элементарные жизни, элементарные сознания впадают в одну общую жизнь и сознание, в одну общую индивидуальность. И нервная система высшего животного, заключающая в себе сложную совокупность органов сознания, подобно целому организму, представляет в своем развитии ту же картину постепенно возрастающей дифференциации и интеграции, усложнения и централизации. Подобно целому организму, она состоит из многосложного соединения миллиардов органических элементов, клеточек и волокон, которые некогда стояли особняком в низших животных или составляли простые, относительно слабо координированные группы. Нервные волокна соединяются системою местных и центральных узлов, связанных между собою в сложном иерархическом

порядке, причем функции отдельных центров, узлов, нервов строго разграничены. Сознательное восприятие сосредоточивается в высших центрах — в головном мозгу у человека; но его сфера может простираться на спинной мозг уже у птиц, на совокупность нервных центров у менее совершенных животных, и, наконец, все более и более теряя в ясности и напряжении, оно может рассеиваться по всему телу низших животных, не обладающих организованной нервною системой, ибо и такие животные проявляют признаки не только чувствительности, но даже инстинкта.

На низшей ступени своего развития сознание животного, подобно его жизни и организации, многоединично. У кольчатых, например, каждый нервный узел соответствует сегменту тела, который состоит иногда из нескольких колец. Всякий сегмент, кроме своего нервного узла, обладает еще сходственною частью главных аппаратов, иногда даже аппаратами чувств. Поэтому когда мы отрезаем эти сегменты, каждый из них остается при своей индивидуальной жизни и сознании, и если перерезать или перевязать спереди и сзади нервного узла те спайки, которые соединяют его с узлами соседних сегментов, то уколы, причиняемые сегменту этого изолированного узла, будут ощущаться им одним. Подобные опыты, произведенные над множеством беспозвоночных, моллюскообразных, насекомых, приводят к одинаковым результатам: каждый сустав, каждый узловой центр этих животных имеет свое сознание, из совокупности которых слагается сознание целого организма. Рассеянное, раздробленное многоединичное сознание предшествует в природе сознанию собранному, сосредоточенному, неделимому...

Таким образом, уже физиологически жизнь и сознание индивида представляются нам коллективными функциями. Но индивид высшего порядка не только обнимает в себе бесконечное множество индивидуальностей низшего порядка, — он сам является органическим членом некоторого собирательного целого, образуемого его видом или родом. Во всем животном царстве род деспотически властвует в индивидах, повторяя неизменные формы в бесчисленном ряде поколений. Его господство имеет физиологическую основу и в животном царстве сохраняет почти исключительно физиологический характер. Самые психологические, нравственные и эстетические связи, которые соединяют в половые, семейные и общественные союзы животных отдельных видов, развиваются на почве физиологических инстинктов. Каждый индивид так или иначе возникает из другого индивида и некоторое время составляет часть другого организма, другой жизни. Затем он либо остается навсегда связанным со своим родичем материальною связью, либо отделяется от него. В первом случае, при полном отсутствии всяких психических связей, иногда даже всякого сосудистого сообщения, индивиды связаны своими тканями и питаются одной и той же питательной жидкостью. Во втором — индивиды связываются более сложными психофизическими узами, половыми, родительскими, социальными инстинктами; но тем не менее восстановление физиологического единства и физиологического общения (чрез посредство питательных жидкостей и заполнение полостей) необходимо и между такими индивидами для сохранения и размножения рода.

Когда физиологическое назначение животного исполнено, когда новое, свежее поколение вполне обеспечено в своем развитии или вырастает в достаточном количестве зрелых индивидов, это последнее, в свою очередь, вытесняет своих предшественников, сменяя их в служении роду. За кратким расцветом половой зрелости наступают старость и смерть. Жизнь индивида, как такового, сама по себе случайна и безразлична. Потому и в сознании животного преобладает родовое начало инстинкта. Весь индивидуальный ум животного является простой вариацией на общие инстинктивные темы.

Инстинкты, управляющие наиболее сложными и целесообразными действиями животных, их спариванием, устройством жилищ, иногда столь изящных и сложных, инстинкты охоты и самозащиты, семейные, стадные инстинкты во всех своих многосложных проявлениях не могут быть результатом личного опыта или размышления. Это прежде всего безотчетные внушения, которым животное повинуется как бы автоматически. «Инстинкт, — говорит Гартманн, — есть то, что побуждает к действию в виду некоторой цели, но без сознания этой цели». «При этом, — прибавляет Ромене[1], — необходимо иметь в виду наиболее существенную черту инстинктивного действия — его единообразие у различных индивидов одного и того же вида... Инстинкт есть у человека и животных умственная операция, которая имеет целью особое приспособленное движение, но предшествует индивидуальному опыту, не нуждается в знании соотношений между средствами и целью и совершается однообразно при одинаковых условиях у всех индивидов данного рода. Умственные операции, из которых вытекает

[1] См.: Ромене. Ум животных. М., 1890. Гл. 1.

инстинкт, совершенно независимы от личного сознания животного. «Оно не может ни вызвать, ни задержать их; они побуждают его к действиям, цели которых оно не сознает и которые повторяются из поколения в поколение без заметного изменения... Психическая деятельность животного не имеет ничего личного, — она передается неизменно, от поколения к поколению. Таким образом, инстинкт в высокой степени наследственен и видоизменяется столь медленно, что он кажется неизменным»[1]. Столь же непроизвольный, как органические отправления, инстинкт, несомненно, предполагает некоторые установившиеся физиологические особенности в самой нервно-мозговой организации животного. Бесконечно усложненный рефлекс — инстинктивное действие — вытекает из ряда нервно-психических движений, интегрировавшихся в связную и постоянную группу, в одно сложное действие, установившееся неизменно в наследственной передаче многих поколений. Но это еще нисколько не объясняет инстинкта психологически, т.е. не объясняет инстинкта как особую форму сознательности. Ибо очевидно, что инстинктивное действие, совершаемое в виду определенной цели, не может быть абсолютно бессознательным. Под наитием некоторых инстинктов животные живут удвоенной жизнью; и мы усматриваем в их поступках не прекращение сознания, а как бы его расширение за пределы животной индивидуальности.

Мы не будем приводить здесь бесчисленных примеров, которыми ярко освещается эта форма родовой безличной разумности животных, это их общее, атавическое сознание[2]. Мы не станем также рассматривать здесь различные гипотезы о происхождении инстинктов. Многие из них признаются непостижимыми большинством естествоиспытателей, как, например, отеческий инстинкт некоторых рыб или другие формы инстинкта, которые никогда ни при каких условиях не могли выработаться из личного опыта, — те формы, в которых явственно выражается предвидение, приспособление к будущим обстоятельствам. Посредством учения об изменяемости видов происхождение подобных инстинктов объяснялось в отдельных случаях с большим или меньшим вероятием. Но психологически самые основные, общие инстинкты, самая форма инстинктивной разумности, наследственного сознания совершенно непонятны, если рассматривать сознание животного как нечто индивидуальное. С точки зрения такой индивидуалистической психологии непонятен никакой инстинкт. Непонятно, например, почему самец узнает самку, почему вообще животное узнает других представителей своего вида, заботится о своем потомстве, яйцах, личинках? Очевидно, что представление, которое оно имеет о других особях своего вида, существенно отличается от прочих его представлений. Ибо оно не только весьма часто вызывает в животном сильные и сложные волнения, но нередко заключает в себе расширение его сознания. Границы индивидуальности, времени и пространства как бы отодвигаются, животное отождествляет свои интересы с интересами вида, узнает свое в других существах, в своей самке, в семье, в своем виде. И оно действует, ввиду будущего, как бы в силу ясного сознания предшествовавшей судьбы своего рода.

Каждый индивид воспроизводит, представляет свой род в своем собственном лице. Поэтому и самое сознание его, как сложный продукт его организации, как ее психическое отражение, заключает в себе потенциально смутный, общий образ его рода, его психологическое представление. Такое представление, строго говоря, не сознательно, хотя в известном смысле оно окрашивает собою все явления животного сознания. Столь же врожденное, как и самая организация животного, оно не усматривается им, не «апперципируется», по выражению Лейбница. Ибо животное чуждо самосознания. И тем не менее это общее представление, эта органическая родовая идея заключает в себе смутное определение ума, чувства, влечений животного и есть скрытый мотив всей его жизни. Это как бы психологический коррелят наследственности, ее интимная тайна. В силу этой инстинктивной идеи, которая пробуждается в животном по поводу каких-либо впечатлений или физиологических возбуждений, в силу этого родового сознания животное узнает членов своего вида, как незрелых, так и взрослых, понимает их, ищет физиологического и социального общения с ними, чувствует свое единство с ними, сознавая себя с другими и в других. В общем подъеме жизненной энергии, в минуту полового возбуждения или сильного страдания и страха, в потрясенном организме животного пробуждаются унаследованные органические воспоминания, наслоявшиеся и обобщавшиеся в течение беспредельного ряда поколений; предшествовавшая жизнь рода как бы воскресает в душе животного, навязывает ему общие итоги своей мудрости, своего вековечного опыта, — и животное обнару-

[1] Perrier L. Anatomic et physiologic animales. 1882. P. 216.
[2] Читатель найдет примеры этому у Гартманна и в специальных сочинениях Брема, Роменса и др.

живает свое инстинктивное ясновидение, ту загадочную прозорливость, которая нас изумляет.

Такой взгляд на природу инстинктов, на родовое преемство сознания бросает свет и на те явления коллективного, собирательного сознания, которые мы наблюдаем столь часто в половой и социальной жизни животных. Таковы все те сложные действия. которые выполняются стадными животными сообща, при видимом разделении труда и взаимном содействии и понимании; таковы явления высокоразвитого альтруизма у млекопитающих, птиц и даже рыб; таковы общества насекомых, ульи и муравейники, представляющие несомненно единство сознания во множестве индивидов, — «одну, хотя и раздробленную, действующую мысль, наподобие клеточек и волокон мозга млекопитающих»[1]. То же безличное, родовое, инстинктивное сознание составляет базис человеческого сознания, его нижний слой. Как высшее животное, человек подчинен общим зоологическим законам и является наследником предшествовавших организаций. После всех явившихся на свет, он обладает наиболее древними традициями. Как разумное существо, имеющее за собою целые эры культуры, человек освобождается от неограниченного господства среды, а постольку и от тех специальных и сложных в своей односторонности инстинктов, которые выработались у некоторых видов в течение целых тысячелетий и отвечают некоторым специальным и неизменным условиям среды, постоянным установившимся соотношениям. Тем не менее и в человеке общие животные инстинкты сохраняются и получают своеобразное развитие. Трудно оценить достаточно их значение в человеческой жизни, ибо если никто не живет одними инстинктами, то все же большинство живет преимущественно ими и тем, что к ним привилось. Большинство человеческих действий и характеров определяется врожденными свойствами, воспитанием и влиянием общественной среды — унаследованным и внушенным сознанием.

С эмпирической точки зрения два фактора определяют степень психического развития человека: его мозг и его общество. Первый носит в себе совокупность унаследованных способностей предрасположений, органов сознания; второе вмещает в себе совокупность актуального сознания, к которому человек должен приобщиться. Эти два фактора заключают в себе, естественную норму индивидуального

[1] Эспинас. Социальная жизнь животны. Пб., 1882. Стр. 446. В этой интересной и остроумной книге собрано много примеров по занимающему нас вопросу.

развития, в пределах которой личная самодеятельность имеет более или менее широкую сферу. Социальная организация восполняет неизбежные недостатки и ограниченности индивидуальной физиологической организации. Коллективная память, общечеловеческое знание, воплощаясь в слове, закрепляясь письмом, безгранично возрастает, обобщается и вместе безгранично расширяет сферу, доступную отдельным умам. Коллективная мысль обобщает и объединяет совокупность знаний, создает науки и системы наук, в которых отдельные умы могут охватить сразу общие итоги предшествовавшего знания. И, усвоив себе общую науку, человек способен дать ей в себе дальнейшее развитие.

У человека, как и у высших животных, воспитание является органическим продолжением наследственности. Только при помощи воспитательных внушений человек овладевает своими органами и способностями, элементарными и общими знаниями, распространенными в его среде. Его врожденные способности должны сами быть воспитаны другими людьми, чтоб он сам мог себе их усвоить. Язык, которым он говорит, знания и понятия, которым он учится, закон, которому он подчинен, понятие о Боге, которому он служит и поклоняется, — все содержание его сознания дано ему людьми или через посредство людей. Самая внешняя среда, природа, действует на него через посредство человеческой среды, определяя его антропологический тип в наследственной передаче медленно образовавшейся организации, его культурный тип — в преемстве местных традиций, обычаев и понятий, сложившихся под общим и продолжительным влиянием данных естественных условий.

Социальная среда, социальная жизнь человечества предполагает физиологические и психологические связи — особую реальную организацию общественных союзов. Поскольку всякое племя, народ, государство предполагает семью как элементарную ячейку — общественный организм предполагает физиологические узы между отдельными индивидами. И вместе с тем уже семейный союз, не говоря уже о более сложных общественных образованиях, скрепляется реальными психологическими связями, органическою коллективностью сознания, их родовым единством. Все формы социальной жизни и общения являются как органические образования, возникшие на почве наследственных инстинктов, родового сознания, общего безличного творчества. Слово есть органическая способность человека, обуслов-

ленная специальным устройством его мозга и нервов. Отдельные языки живут и развиваются, как роды и виды, по некоторым общим, постоянным законам, имеют свою органическую морфологию. Нравственные чувства и понятия не суть результат личного опыта или утилитарных соображений. Но плод развития того непосредственного альтруизма, без которого род не может существовать. Наконец самые боги, которым служит человек, не простые выдумки жрецов и правителей, но плод действительного теогонического процесса в общем сознании отдельных племен и народностей, соединяемых в религиозные общины. В этом — реальное, позитивное значение исторических богов для отдельных народов; в этом — объяснение тех коллективных галлюцинаций, в которые народы воплощают свои религиозные идеи, тех чудес и теофаний, которые составляют нормальное явление в истории религий.

Трубецкой С. Н. О природе человеческого сознания // Вопросы философии и психологии. 1891. № 2. Стр. 132–149.

Н. Ф. Федоров

Сознание неразрывно связано с воскрешением; воскрешение было первой мыслью, вызванною смертью, первым сознательным действием, первым сознательным движением человека, или, точнее, первого сына и дочери человеческих; поэтому первый сын человеческий должен быть назван и смертным и воскресителем. *«Человек есть существо, которое погребает»* — вот самое глубокое определение человека, которое когда-либо было сделано, и давший его выразил то же самое, что сказало о себе все человечество, только другими словами, назвав себя *смертным.* Но для первого сына человеческого, видевшего первого умершего, погребение не могло быть ничем иным, как только попыткою воскрешения; и все, что теперь обратилось в обряд лишь погребения, как-то: обмывание, отпевание, или отчитывание, и проч. — все это прежде могло употребляться лишь с целью оживления, с целью привести умершего в чувство, с целью воскрешения. Странно было бы искать начало учения о воскресении где-нибудь (у персов, напр.), кроме первой мысли первого человека; ибо сомнения в возможности воскресения появляются гораздо раньше, чем появилось учение о воскресении. «Мне его уже не кресити» — такое выражение сомнения в возможности воскрешения могло встречаться у самых грубых язычников, не знакомых ни с учением о воскресении, ни с какими-либо философскими системами. А если таков именно смысл погребения, если оно уже попытка воскрешения, то вышеприведенное выражение, которым человеку приписывается, как отличительная его черта, то, что он погребает, будет иметь несравненно обширнейший смысл, чем выражение «смертный», — оно будет значить *воскреситель*, потому что кто погребает, тот, следовательно, оживляет, воскрешает. Христос есть воскреситель, и христианство есть воскрешение... Все философии, разноглася во всем, сходятся в одном — все *они* признают действительность смерти, несомненность ее, даже не признавая, как некоторые из них, ничего действительного в мире. Самые скептические системы, сомневающиеся даже в самом сомнении, преклоняются перед фактом действительности смерти. Только некоторые дикие племена стоят твердо на позитивной почве; они знают явления, как, например, прекращение дыхания, неподвижность членов, охлаждение и т. д., и если им случится констатировать появление в трупе вновь этих признаков, то они не скажут, что человек не умирал, что в нем оставалась еще жизнь и действительная смерть не наступила. В некоторых случаях, когда действительность смерти была уже признана, удавалось возвращать жизнь посредством гальванизма: как бы незначительны подобные случаи ни были, все же они заставляют нас дать более строгое определение так называемой действительной смерти. *Действительною* смерть может быть названа только тогда, когда *никакими* средствами восстановить жизнь невозможно или когда все средства, какие только существуют в природе, какие только могут быть открыты человеческим родом, были уже употреблены. Не нужно думать, чтобы мы надеялись на открытие какой-либо силы, специально для этого назначенной; мы полагаем, что обращение слепой силы природы в сознательную и есть это средство. Смертность есть индуктивный вывод; она значит, что мы сыны множества умерших отцов; но как бы ни было велико количество умерших, оно не может дать основание к безусловному признанию смерти, так как это было бы отречением от сыновнего долга, от сыновства. Смерть есть свойство, состояние, обусловленное причинами, но не качество, без коего человек перестает быть тем, *что он есть и чем должен быть.* Увеличивающееся количество умерших отцов не уменьшает, а увеличивает сыновний долг. Для нашего притупившегося чувства непонятно, какая ано-

малия, какая безнравственность заключается в выражении *«сыны умерших отцов»*, т. е. сыны, живущие по смерти отцов, как будто ничего особенного, ничего ужасного не произошло! Нравственное противоречие *«живущих сынов»* и *«отцов умерших»* может разрешиться только долгом всеобщего воскрешения...

Итак, что же послужило началом человеческого общества: половое ли влечение, соединившее самца и самку и удерживающее их в союзе до совершеннолетия птенцов? Или же сыновнее чувство сожаления к слабеющим родителям заставило детей в возрасте силы и крепости не оставлять их? Для Запада едва ли может быть в этом вопрос; но в первом случае человек является лишь орудием природы для сохранения рода; в последнем же он противодействует ей, поддерживает жизнь в осужденном ею на смерть, или же, можно сказать, сама природа в этом новом чувстве сознает свое прежнее несовершенство и усиливается воссоздать себя в новом виде, т. е. человек делается орудием воскрешения. Для зооморфистов оставление детьми родителей — естественное явление, тогда как по-человечески это измена. Со смертью родителей поддержание их жизни естественно переходит в вопрос о восстановлении, если допускать последовательность, ибо чувство есть также сила, которая не уничтожается; если же она, выражавшись в поддержании, не перейдет в восстановление, то это будет уже измена.

Но и прежде чем природа пришла к сознанию своего несовершенства как природы, в вышесказанном чувстве сострадания к стареющим и умирающим родителям, в чувстве смертности, она начинает как бы стыдиться, отказываться от своего самого существенного свойства — от акта рождения. В растениях оплодотворение есть высший, последний акт; органы оплодотворения стоят во главе растения, окружены особенным блеском: в животных же этот акт теряет первенствующее значение, органы сознания и действия заменяют их, становятся на первое и самое видное место. Если прогресс будет продолжаться в этом направлении, то должно наступить время, когда сознание и действие заменят рождение...

Существенною, отличительною чертою человека являются два чувства — чувство смертности и стыд рождения. Можно догадываться, что у человека вся кровь должна была броситься в лицо, когда он узнал о своем начале, и как должен был он побледнеть от ужаса, когда увидел конец в лице себе подобного, единокровного. Если эти два чувства не убили человека мгновенно, то это лишь потому, что он, вероятно, узнавал их постепенно и не мог вдруг оценить весь ужас и низость своего состояния. Педагоги затрудняются отвечать на вопрос весьма естественный, как полагают, вернее же сказать, совершенно праздный, у детей — об их происхождении, начале; а ответ дан в Писании — *животно подобное рождение будет наказанием.* Сознание же, вдумывающееся в процесс рождения, открывает нечто еще более ужасное; смерть, по определению одного мыслителя, есть переход существа (или двух существ, слившихся в плоть едину) в другое посредством рождения. У низших животных это наглядно, очевидно: внутри клеточки появляются зародыши новых клеточек; вырастая, эти последние разрывают материнскую клеточку и выходят на свет. Здесь очевидно, что рождение детей есть вместе с тем смерть матери. Они, конечно, не сознают, что их рождение было причиной смерти родительницы; но придадим им это сознание, что они почувствуют тогда? Сознав себя убийцами, хотя и невольными, куда будет устремлена их деятельность, если они будут обладать волею, способностью действовать, полагая, что воля их не будет злая, что они не будут лишены совести? Несомненно, они не скажут, не испытав всех способов, что убитых ими невозможно воскресить, у них никогда не повернется язык сказать страшное слово *«невозможно»*, что грех неискупим. И во всяком уж случае они не захотят скрыть от себя концов своего греха и не примутся за пир жизни. В приведенном примере клеточка явилась на свет совершеннолетнею, человек же рождается несовершеннолетним; во все время вскормления, воспитания он поглощает силы родительские, питаясь, так сказать, их телом и кровью (конечно, не буквально, не в прямом смысле); так что, когда окончится воспитание, силы родительские оказываются совершенно истощенными и они умирают или же делаются дряхлыми, т. е. приближаются к смерти. То обстоятельство, что процесс умерщвления совершается не внутри организма, как, напр., в клеточке, а внутри семьи, не смягчает преступности этого дела...

Итак, и стыд рождения, и страх смерти сливаются в одно чувство преступности, откуда и возникает долг воскрешения, который прежде всего требует прогресса в целомудрии. В нынешнем же обществе, следующем природе, т. е. избравшим себе за образец животное, все направлено к развитию половых инстинктов. Вся промышленность, прямо или косвенно, возникает из полового подбора. Красивое оперение, устройство гнезда (т. е. моды, будуары, мягкая мебель) — все это воз-

никает и служит половым инстинктам. Англия берет из обеих Индий материалы для тканей, краски для придания им особого блеска, а также пряности, косметики... Франция же, как модистка, парикмахер, придает этим материалам ту форму, ту иллюзию, которая содействует природе в *«обмане индивидуумов для сохранения рода»* (так один философ определяет любовь). Литература, художество, забыв свое истинное назначение, большею частью служат тому же инстинкту. Наука, как служанка мануфактурной промышленности, профанирует разум служением тому же половому подбору.

Замечательно, что французские и английские позитивисты видят в половом стремлении зародыш самопожертвования (altruism'а — как называет его позитивизм, бедный мыслями и богатый новыми словами) — *бессознательную добродетель.* Принимая, что наше рождение есть смерть родителей, цель дается вместе с сознанием; тогда как, принимая положение позитивистов, выводящих самопожертвование из акта рождения, нельзя понять, почему самопожертвование предпочтительнее эгоизма, вытекающего из питания. (Если половая страсть называется любовью, то и пожирание хищником есть также страсть, любовь к мясу.) Признавать за собою *невольный* грех если и не добродетель, то некоторый поворот к ней; признавать же *невольную добродетель, бессознательное самоотвержение* есть просто порок. Альтруизм — термин отвлеченной, а не родственной нравственности. *Знать только себя есть зло, знать только других* (альтруизм, жертвовать собой для других) есть *добродетель,* которая указывает на существование зла в обществе, но не устраняет его. Нужно жить *не для себя и не для других, а со всеми и для всех.*

Вопрос о целомудрии в обширном или даже вопрос лишь о нравственном воздержании в тесном смысле, возникший в тех именно странах, которые своею всемирно-торговою деятельностью наиболее возбуждают половые инстинкты, не устранится даже и в том случае, если бы сошли со сцены и великие развратители, т. е. Франция и Англия. Проповедь не уничтожит страсти к нарядам; только предавшись великому делу воскрешения, человечество может освободиться от торгово-промышленной суеты. Если даже вопрос социальный — который в том лишь и состоит, чтобы сделать доступными для всех или по крайней мере для большинства наряды, комфорт и т. п., — заставляет наиболее честных из его адептов забывать о наружных украшениях, то тем паче должен так действовать на своих последователей вопрос, имеющий несравненно более возвышенную цель. Устраняя роскошь, вопрос о воскрешении делает доступным для всех хлеб насущный; и именно потому, что не придает большого значения материальным благам, вопрос о воскрешении тождествен с вопросом о полном обеспечении средств к жизни.

Когда устранятся искусственные возбуждения полового инстинкта, тогда останется естественный инстинкт — сила могучая и страшная, ибо это вся природа. И пока эта слепая сила не будет побеждена целомудрием, т. е. полною мудростью, сколько умственною, столько же и нравственною, иначе, пока природа не придет через человека к полному сознанию и управлению собой, пока существует рождение, пока у людей будут потомки, до тех пор и в земледелии не будет еще правды и полного знания, и земледелие должно будет обращать прах предков не по принадлежности, а в пищу потомкам, для чего не нужно знание прошедшего, а достаточно знать лишь настоящее. (Хотя прах человеческий и смешан с гнилью, производимою при жизни и по смерти всеми животными, тем не менее присутствие в земле хотя бы незначительной частицы праха предков дает нам право говорить о превращении праха предков в пищу потомков.) Вещество же, рассеянное в небесных пространствах, тогда только сделается доступным, когда и самое питание, еда, обратится в творческий процесс создания себя из веществ элементарных. И в самом человеке не будет не только любви, но и правды, пока излишек силы, процент на капитал, полученный от отцов, будет употребляться на невежественное, слепое рождение, а не на просвещенное, свободное возвращение его кому следует. Язва вибрионов не прекратится, ибо, пока будет рождение, будет и смерть, а где труп, там соберутся и вибрионы.

Федоров Н. Ф. Философия общего дела Т. 1 // Сочинения. М., 1982. Стр. 207–208, 365, 396, 398–401.

С. Л. Франк

Вопрос о смысле жизни сам по себе совсем не бессмысленный вопрос, и как бы тягостна ни была для нас его неразрешимость или неразрешенность, рассуждение о незаконности самого вопроса нас не успокаивает. Мы можем на время отмахнуться от этого вопроса, отогнать его от себя, но в следующее же мгновение не «мы» и не наш

«ум» его ставит, а он сам неотвязно стоит перед нами, и душа наша, часто со смертельной мукой, вопрошает: «Для чего жить?».

Очевидно, что наша жизнь, простой стихийный процесс изживания ее, пребывания на свете и сознания этого факта, вовсе не есть для нас «самоцель». Она не может быть самоцелью, во-первых, потому что, в общем страдания и тягости преобладают в ней над радостями и наслаждениями и, несмотря на всю силу животного инстинкта самосохранения, мы часто недоумеваем, для чего же мы должны тянуть эту тяжелую лямку. Но и независимо от этого она не может быть самоцелью и потому, что жизнь, по самому своему существу, есть не неподвижное пребывание в себе, самодовлеющий покой, а делание чего-то или стремление к чему-то; миг, в котором мы свободны от всякого дела или стремления, мы испытываем как мучительно-тоскливое состояние пустоты и неудовлетворенности. Мы не можем жить для жизни; мы всегда — хотим ли мы того или нет — живем для чего-то. Но только в большинстве случаев это «что-то», будучи целью, к которой мы стремимся, по своему содержанию есть в свою очередь средство, и притом средство для сохранения жизни. Отсюда получается тот мучительный заколдованный круг, который острее всего дает нам чувствовать бессмысленность жизни и порождает тоску по ее осмыслению: мы живем, чтобы трудиться над чем-то, стремиться к чему-то, а трудимся, заботимся и стремимся — для того, чтобы жить. И, измученные этим кружением в беличьем колесе, мы ищем «смысла жизни» — мы ищем стремления и дела, которое не было бы направлено на простое сохранение жизни, и жизни, которая не тратилась бы на тяжкий труд ее же сохранения.

Мы возвращаемся, таким образом, назад к поставленному вопросу. Жизнь наша осмысленна, когда она служит какой-то разумной цели, содержанием которой никак не может быть просто сама эта эмпирическая жизнь. Но в чем же ее содержание, и прежде всего при каких условиях мы можем признать конечную цель «разумной»?

Если разумность ее состоит не в том, что она есть средство для чего-либо иного — иначе она не была бы подлинной, конечной целью, — то она может заключаться лишь в том, что эта цель есть такая бесспорная, самодовлеющая ценность, о которой уже бессмысленно ставить вопрос:

«Для чего?» Чтобы быть осмысленной, наша жизнь — вопреки уверениям поклонников «жизни для жизни» и в согласии с явным требованием нашей души — должна быть *служением высшему и абсолютному благу.*

Но этого мало. Мы видим, что в сфере относительной «разумности» возможны и часто встречаются случаи, когда что-либо осмысленно с точки зрения третьего лица, но не для самого себя. То же мыслимо в сфере абсолютной разумности. Если бы наша жизнь была отдана служению хотя бы высшему и абсолютному благу, которое, однако, не было бы благом для нас или в котором мы сами не участвовали бы, то *для нас* она все же оставалась бы бессмысленной. Мы уже видели, как бессмысленна жизнь, посвященная благу грядущих поколений; но тут еще можно сказать, что бессмысленность эта определена относительностью, ограниченностью или спорностью самой цели. Но возьмем, например, философскую этику Гегеля. В ней человеческая жизнь должна обретать смысл как проявление и орудие саморазвития и самопознания абсолютного духа; но известно, на какие моральные трудности наталкивается это построение. Наш Белинский, который, ознакомившись с философией Гегеля, воскликнул в негодовании: «Так это я, значит, не *для себя самого* познаю и живу, а для развития какого-то абсолютного духа. Стану я для него трудиться!» — был, конечно, по существу совершенно прав. Жизнь осмысленна, когда она, будучи служением абсолютному и высшему благу, есть вместе с тем не потеря, а утверждение и обогащение самой себя — когда она есть служение абсолютному благу, которое есть благо и для меня самого. Или, иначе говоря: абсолютным в смысле совершенной бесспорности мы можем признать только такое *благо,* которое есть одновременно и *самодовлеющее*, превышающее все мои личные интересы *благо* и *благо для меня.* Оно должно быть одновременно благом и в объективном и в субъективном смысле — и высшей ценностью, к которой мы стремимся ради нее самой, и ценностью, пополняющей, обогащающей меня самого. <...>

То, к чему мы стремимся как к подлинному условию осмысленной жизни, должно, следовательно, так совмещать оба эти начала, что они в нем *погашены* как *отдельные* начала, а дано лишь *само их единство.* Мы стремимся не к той или иной *субъективной жизни*, как бы счастлива она ни была, но и не к холодному, безжизненному объективному благу, как бы совершенно оно ни было само в себе, — мы стремимся к тому, что можно назвать *удовлетворением*, пополнением нашей душевной пустоты и тоски; мы стремимся именно к осмысленной, объективно-полной, *самодовлеюще-ценной жизни.* Вот почему

никакое отдельное отвлеченное определимое благо, будь то красота, истина, гармония и т. п., не может нас удовлетворить; ибо тогда жизнь, сама жизнь как целое, и прежде всего — наша собственная жизнь, остается как бы в стороне, не объемлется всецело этим благом и не пропитывается им, а только извне, как средство, служит ему. А ведь осмыслить мы жаждем именно нашу собственную жизнь. Мы ищем, правда, и не субъективных наслаждений, бессмысленность которых мы также сознаем; но мы ищем осмысленной полноты жизни, такой блаженной удовлетворенности, которая в себе самой есть высшая, бесспорная ценность. Высшее благо, следовательно, не может быть ничем иным, кроме самой *жизни*, но не жизни как бессмысленного текучего процесса и вечного стремления к чему-то иному, а жизни как *вечного покоя блаженства*, как самознающей и самопереживающей полноты удовлетворенности в себе. В этом заключается очевидное зерно истины, только плохо понятое и извращенно выраженное в утверждении, что жизнь есть самоцель и не имеет цели вне себя. Наша эмпирическая жизнь, с ее краткостью и отрывочностью, с ее неизбежными тяготами и нуждами, с ее присущим ей стремлением к чему-то, вне ее находящемуся, очевидно, не есть самоцель и не может ею быть; наоборот, первое условие осмысленности жизни, как мы видели, состоит именно в том, чтобы мы прекратили бессмысленную погоню за самой жизнью, бессмысленную растрату ее для нее самой, а отдали бы ее служению чему-то высшему, имеющему оправдание в самом себе. Но это высшее в свою очередь должно быть жизнью — жизнью, в которую вольется и которой всецело пропитается наша жизнь. *Жизнь во благо*, или *благая жизнь*, или *благо как жизнь* — вот цель наших стремлений. И абсолютная противоположность всякой разумной жизненной цели есть смерть, небытие. Искомое благо не может быть только «идеалом», чем-то бесплотным и конкретно не существующим, оно должно быть живым бытием, и притом таким, которое объемлет нашу жизнь и дает ей последнее удовлетворение именно потому, что оно есть выражение последнего, глубочайшего ее существа.

Конкретный пример — и более чем пример — такого блага мы имеем в лице *любви*. Когда мы любим подлинной любовью, чего мы в ней ищем и что нас в ней удовлетворяет? Хотим ли мы только вкусить личных радостей от нее, использовать любимое существо и наше отношение к нему как средство для наших субъективных наслаждений? Это было бы развратом, а не подлинной любовью, и такое отношение, прежде всего, было бы само покарано душевной пустотой, холодом и тоской неудовлетворенности. Хотим ли мы отдать свою жизнь на служение любимому существу? Конечно, хотим, но не так, чтобы это служение опустошало или изнуряло нашу собственную жизнь; мы хотим служения, мы готовы на самопожертвование, даже на гибель ради любимого существа, но именно потому, что это служение, это самопожертвование и гибель не только радость! нам, но даруют нашей жизни полноту и покой удовлетворенности. Любовь не есть холодная и пустая, эгоистическая жажда наслаждения, но любовь и не есть рабское служение, уничтожение себя для другого. Любовь есть такое преодоление нашей корыстной личной жизни, которое именно и дарует нам блаженную полноту *подлинной жизни* и тем осмысляет нашу жизнь. Понятия «объективного» и «субъективного» блага здесь равно недостаточны, чтобы выразить благо любви, оно выше того и другого; оно есть благо *жизни* через преодоление самой противоположности между «моим» и «чужим», субъективным и объективным.

И, однако, любовь к земному человеческому существу сама по себе не дает подлинного, последнего смысла жизни. Если и любящий, и любимое существо охвачены пороком времени, ввергнуты в бессмысленный круговорот жизни, ограничены во времени, то в такой любви можно временно забыться, можно иметь отблеск и иллюзорное предвкушение подлинной жизни и ее осмысленности, но нельзя достигнуть последнего, осмысляющего жизнь, удовлетворения. Ясно, что высшее, абсолютное благо, наполняющее нашу жизнь, само должно быть *вечным*. Ибо, как только мы помыслим в качестве него какое-либо временное состояние, будь то человеческой или мировой жизни, так возникает вопрос об его собственном смысле. Все временное, все, имеющее начало и конец, не может быть самоцелью, немыслимо как нечто самодовлеющее; либо оно нужно для чего-то иного — имеет смысл как средство, — либо же оно бессмысленно. Ведь поток времени, эта пестрая, головокружительная кинематографическая смена одних картин жизни другими, это выплывание неведомо откуда и исчезновение неведомо куда, эта схваченность беспокойством и неустойчивостью непрерывного движения, и делает все на свете «суетным», бессмысленным. Само время есть как бы выражение мировой бессмысленности. Искомая нами объективно полная и обоснованная жизнь не может быть этим беспокойством, этим суетливым переходом от одного к другому, той внутренней неудовлетворенностью, которая есть как бы существо мирово-

го течения во времени. Она должна быть *вечной жизнью.* Вечным, незыблемо в себе утвержденным, возвышающимся над временной неустойчивостью должно быть прежде всего то абсолютное благо, служением которому осмысливается наша жизнь. Но не только для *себя* оно должно быть вечным; оно должно быть таковым и для меня. Если оно для меня *только* цель, которую я достигаю или стремлюсь достигнуть в будущем, то все прошлое и настоящее моей жизни, удаленное от него, тем самым не оправданно и не осмысленно; оно должно быть такой целью, которая вместе с тем, как мы видели, есть *пребывающая основа всей моей жизни.* Я стремлюсь к нему, но не как к далекому, чуждому моему «я» постороннему предмету, а как к заложенному в моих собственных глубинах началу; только тогда моя жизнь от начала и до конца согрета, озарена и потому «осмыслена» им. Но даже и этого мало. Поскольку моя жизнь все-таки имеет начало и конец и в этом кратковременном делении себя исчерпывает, это вечное благо все же остается для нее недостижимым — ибо оно недостижимо именно в *своей вечности.* Я могу, правда, своей мыслью уловить ее — но мало ли что, чуждое и постороннее мне, я улавливаю своей мыслью. И если бы мысленное обладание было равносильно подлинному обладанию, то все люди были бы богатыми и счастливыми. Нет, я должен *подлинно* обладать им и притом именно *в вечности,* иначе моя жизнь по-прежнему лишена смысла, и я не соучастник осмысляющего высшего блага и разве только мимолетно прикасаюсь к нему. Но ведь моя *собственная жизнь* должна иметь смысл; не будучи самоцелью, она все-таки в своих последних глубинах должна не только стремиться к благу, не только пользоваться им, но быть слитой с ним, быть *им самим.* Бесконечно превышая мою ограниченную эмпирическую личность и краткое временное течение ее жизни, будучи вечным, всеобъемлющим и всеозаряющим началом, оно должно вместе с тем *принадлежать мне*; и я должен *обладать* им, и не только к нему стремиться или прикасаться. Следовательно, в ином смысле, оно должно быть, как уже сказано, тождественным с моей жизнью — не с эмпирической, временной и ограниченной ее природой, а с ее последней глубиной и сущностью. Живое благо, или благо как жизнь, должно быть *вечной жизнью*, и эта вечная жизнь должна быть моей личной жизнью. Моя жизнь может быть осмыслена только, если она обладает *вечностью.*

Вдумываясь еще глубже, мы подмечаем необходимость еще одного, дополнительного условия осмысленности жизни. Не только *фактически я* должен служить высшему благу и, пребывая в нем и пропитывая им свою жизнь, тем обретать истинную жизнь, но я должен также непрерывно разумно сознавать все это соотношение; ибо если я бессознательно участвую в этом служении, оно только бессознательно для меня обогащает меня, то я по-прежнему *сознаю* свою жизнь пребывающей во тьме бессмыслицы, не имею *сознания* осмысленной жизни, вне которого нет и самой осмысленности жизни. И притом это сознание должно быть не случайным, оно не должно как бы *извне* подходить к своему содержанию «осмысленной жизни» и быть посторонним ему началом. Наше сознание, наш «ум» — то начало в нас, в силу которого мы что-либо «знаем», – само как бы требует метафизического основания, утвержденности в последней глубине бытия. Мы лишь тогда подлинно обладаем «осмысленной жизнью», когда не мы как-то со стороны, по собственной нашей человеческой инициативе и нашими собственными усилиями «сознаем» ее, а когда она сама сознает себя в нас. Покой и самоутвержденность последнего достижения возможны лишь в полном и совершенном единстве нашем с абсолютным благом и совершенной жизнью, а это единство есть лишь там, где мы не только согреты и обогащены, но и *озарены* совершенством. Это благо, следовательно, не только должно объективно быть истинным и не только восприниматься *мною* как истинное (ибо в последнем случае не исключена возможность и сомнения в нем, и забвения его), но оно само должно быть самой Истиной, самим озаряющим меня светом знания. Вся полнота значения того, что мы зовем «смыслом жизни» и что мы чаем как таковой, совсем не исчерпывается «разумностью», в смысле целесообразности или абсолютной ценности; она вместе с тем содержит и разумность как «постигнутой смысл» или *постижение,* как озаряющий нас *свет знания.* Бессмысленность есть тьма и слепота; «смысл» есть свет и ясность, и осмысленность есть совершенная пронизанность жизни ясным, покойным, всеозаряющим светом. Благо, совершенная жизнь, полнота и покой удовлетворенности, и свет истины есть *одно и то же*, и в нем и состоит «смысл жизни». Мы ищем в нем и абсолютно твердой основы, подлинно насыщающего питания, и озарения, и просветления нашей жизни. В этом неразрывном единстве полноты удовлетворенности и совершенной просветленности, в этом единстве жизни и Истины и заключается искомый «смысл жизни».<...>

Мир так устроен, что, будучи слепым и бессмысленным в своем течении, в своих действенных силах, он, в лице человеческого разума,

вместе с тем пронизан лучом света, озарен *знанием самого себя.* (Этот свет знания — как бы недостаточен он ни был для того, чтобы преобразить мир и разогнать его тьму, ибо он может лишь видеть саму эту тьму, а не победить ее — есть все же нечто абсолютно инородное этой тьме и вообще всем силам и реальностям эмпирического мира.) Знание не есть ни физическое столкновение реальностей, ни какое-либо их взаимодействие, это есть совершенно своеобразное, в терминах эмпирической реальности неописуемое начало, в силу которого бытие раскрывается или озаряется, сознает и познает себя. Это есть все же, несмотря на все зло реального бессилия, в своей самобытности и несравнимости великий и чудесный факт. Вглядываясь в него (Паскаль назвал человека «мыслящим тростником») и говорил: «Если вся вселенная обрушится на меня и задавит меня, то в это мгновенье моей гибели я буду все же возвышаться над ней, ибо она не будет знать, что она совершает, а *я буду это знать*), человек, ничтожный тростник, колеблемый любым порывом ветра, слабый росток, гибнущий от самого легкого воздействия на него враждебных мировых сил, — своим разумным сознанием возвышается над всем миром, ибо обозревает его; рожденный на краткий миг, бессильно уносимый быстротекущим потоком времени и обрекаемый им на неминуемую смерть, он в своем сознании и познании обладает вечностью, ибо его взор может витать над бесконечным прошлым и будущим, может познавать вечные истины и вечную основу жизни. Скажут: слабое утешение — в момент своей гибели сознавать ее. Да, слабое — и все же утешение или возможное начало утешения. Ибо, по крайней мере, в лице нашего знания, мы уже явно не принадлежим к этому миру и не подчинены его бессмысленным силам; мы имеем соприкосновение с чем-то иным, маленькую точку опоры, которая все же есть некоторая подлинная, неподвижная и непоколебимая опора. В лице нашего знания, которое явно сверхпространственно и сверхвременно (ибо способно обозревать и познавать и бесконечное пространство, и бесконечное время), мы имеем наличие в нас начала иного, вечного бытия, действие в нас (хотя и замутненное нашей чувственной ограниченностью и слабостью) некоей сверхмирной, Божественной силы. В нем открывается для нас совершенно особое, сверхэмпирическое и в то же время абсолютно очевидное бытие — ближайшим образом, внутреннее бытие нас самих.<...>

Простой и неприметный факт нашего знания — хотя бы лишь знания о бессмысленности и тьме нашей жизни — удостоверяет нас не только в нашем собственном, внутреннем сверхэмпирическом бытии, но и в бытии Божественного, вечного и всеобъемлющего, сверхмирного начала Истины, хотя бы лишь как света чистого знания. Отдавая себе отчет в факте знания и в его природе, мы впервые открываем, наряду с эмпирическим предметным миром, наличие иного, абсолютного *бытия* — хотя лишь в первых его, неясных и самых общих очертаниях — и нашу непосредственную, исконную принадлежность к нему. А этим открываются новые перспективы в вопросе о смысле жизни. Как бы тягостна нам ни была бессмысленность всей эмпирической жизни, как бы ни затрудняла она нас в поисках смысла жизни, мы впервые теперь начинаем понимать, что мы искали этот смысл не там, где есть вообще надежда его найти, и что этой темной и хаотической областью совсем не исчерпывается бытие: мы оставили еще не обследованным тот первичный, более глубокий его слой, который дан нам в лице нашего собственного, непосредственно в нас обнаруживающегося внутреннего бытия и в лице тех последних, абсолютных глубин, к которым мы прикасаемся изнутри. Наши горизонты расширились, целый новый — и неизмеримо более глубокий, значительный и прочный мир — мир истинного духовного бытия — впервые обрисовывается, хотя лишь смутно и частично. Что эмпирическая жизнь как таковая — будь то наша личная жизнь, будь то жизнь мировая — бессмысленна, — не удовлетворяет условиям, при которых осуществим смысл жизни, — это принадлежит к самому ее существу, это вытекает уже из того, что она подчинена потоку времени, что она, говоря словами Платона, «только возникает и гибнет, а совсем не *есть*», — и это знала истинная мудрость всех времен и народов. Но ею совсем не исчерпывается истинное бытие, и к нему-то мы должны теперь обратить наш духовный взор.

Не один только факт осмысленного *знания* наводит нас на него. Ведь мы не только бесстрастно-объективно *знаем* факт бессмысленности жизни — мы томимся этим знанием, неудовлетворены им и ищем смысла жизни. Пусть эти поиски остаются тщетными; но в лице *их самих* мы имеем тоже многозначительный факт, принадлежащий также к реальности нашего внутреннего существа. Оглянемся на самих себя и спросим: откуда это наше томление, откуда наша неудовлетворенность и влечение к чему-то принципиально иному, к чему-то, что, как мы видели, так резко и решительно противоречит всем эмпирическим данностям жизни? Если мы раньше указали на то, что суще-

ство, всецело погруженное в мировую бессмысленность и охваченное ею, не могло бы ее *знать*, то мы вправе теперь прибавить: оно не могло бы и страдать от нее, возмущаться ею и искать смысла жизни. Если бы люди действительно были только слепыми животными, существами, которые движимы только стихийными страстями самосохранения и сохранения рода, они, подобно всем другим животным, не томились бы бессмысленностью жизни и не искали бы смысла жизни. Лежащее в основе этого томления и искания влечение к абсолютному благу, вечной жизни и полноте удовлетворенности, жажда найти Бога, приобщиться к Нему и в Нем найти покой — есть тоже *великий факт реальности* человеческого бытия; и при более внимательном и чутком рассмотрении человеческой жизни легко обнаруживается, что вся она, при всей слепоте, порочности и тьме ее эмпирических сил, есть смутное и искаженное обнаружение этого основного факта. Когда мы ищем богатства, наслаждений, почета, когда мы трусливо в отношении себя самих и холодно-жестоко в отношении наших близких боремся за наше собственное существование, тем более когда мы ищем забвения и утешения в любви или практической деятельности — мы всюду *в сущности* стремимся к одному: «спасти» самих себя, найти подлинную почву для нашего бытия, подлинно насыщающее питание для нашего духа; слепо и извращенно, но мы всегда стремимся к абсолютному благу и истинной жизни. Откуда все это? И отчего душа наша не может удовлетвориться рамками и возможностями эмпирической жизни и, хоть тайно и полусознательно, ищет невозможного? Откуда этот разлад между человеческой душой и *всем миром*, в состав которого ведь входит и она сама?

Откуда, как разлад возник?
И отчего же в общем хоре
Душа не то поет, что море,
И ропщет мыслящий тростник?

<...>Добро, вечность, полнота блаженной удовлетворенности, как и свет истины, — все то, что нам нужно для того, чтобы наша жизнь обрела «смысл», — есть не пустая мечта, не человеческая выдумка — все это *есть на самом деле* — свидетельство тому мы сами, наша мысль об этом, наши собственные искания его. Мы похожи на тех близоруких и рассеянных людей, которые ищут потерянные очки и не могут их найти, потому что очки сидят на их носу и ищущие в своих поисках *глядят через них*. «Не иди вовне — говорил тот же Бл. Августин, — иди во внутрь самого себя; и когда ты внутри обретешь себя ограниченным, перешагни через самого себя!» Стоит только отучиться от привычки считать единственной реальностью то, что окружает нас извне, что мы видим и осязаем — и что нас толкает, мучает и кружит в неясном вихре, — и обратить внимание на великую реальность нашего собственного бытия, нашего внутреннего мира, чтобы удостовериться, что в мире все же *не все* бессмысленно и слепо, что в нем — в лице нашего собственного томления и искания и в лице того света, *который* мы ищем и, значит, смутно видим, — действуют силы и начала иного порядка — именно те, которые мы ищем. Конечно, есть много как будто покинутых Богом людей, которые во всю свою жизнь так и не могут об этом догадаться, — как не может младенец обратить умственный взор на самого себя и, плача и радуясь, знать, что с ним происходит, видеть свою собственную реальность. Но человеческая слепота и недогадливость, замкнутость человеческого взора шорами, которые позволяют ему глядеть только вперед и не дают оглянуться, не есть же опровержение реальности того, чего не видит этот взор. Эта реальность с нами и в нас, каждый вздох нашей тоски, каждый порыв нашего глубочайшего существа есть ее действие и, значит, свидетельство о ней, и надо только научиться, как говорил Платон, «повернуть глаза души», чтобы увидеть то, чем мы «живем, движемся и есмь».

И теперь мы можем объединить два найденных нами условия смысла жизни. Мы видели через анализ самого нашего понимания «бессмысленности» жизни, что в нем самом обнаруживается действие сущей Истины как света знания. И мы видели дальше, что в самом нашем искании, в самой неудовлетворенности бессмысленностью жизни обнаруживается присутствие и действие начал, *противоположных* этой бессмысленности. Оба эти момента не столь разнородны и несвязны между собой, как это казалось с самого начала. Ибо в самом *знании* бессмысленности жизни, в самом холодном теоретическом ее констатировании, конечно, содержится бессознательно момент искания смысла, момент неудовлетворенности — иначе мы не могли бы образовать и теоретического суждения, предполагающего *оценку* жизни с точки зрения искомого ее идеала. И, с другой стороны, мы не могли бы ничего искать, ничем сознательно томиться, если бы мы вообще не были сознательными существами, если бы не могли *знать* и нашей нужды, и того, что нам нужно для ее утоления. Как бы часто холодное суждение мысли ни расходилось на поверхности нашего сознания с

несказуемым, нам самим непонятным порывом нашего существа, — в последней глубине они слиты между собой в неразрывном единстве. (Мы хотим *знать*, чтобы жить; а жить значит, с другой стороны, жить не в слепоте и тьме, а в свете знания.) Мы ищем живого знания и знающей, озаренной знанием жизни. Свет не только освещает, но и согревает; а сила горения сама собой накаляет нас до яркого света. Истинная жизнь, которой мы ищем и смутное биение которой в нас мы ощущаем в самом этом искании, есть единство жизни и истины, жизнь не только озаренная светом, но слитая с ним, «светлая жизнь». И в последней глубине нашего существа мы чувствуем, что свет знания и искомое нами высшее благо жизни суть две стороны одного и того же начала. Сверхэмпирическое, абсолютное в нас мы сразу сознаем и как свет знания, и как вечное благо — как то неизъяснимое высшее начало, которое русский язык обозначает непереводимым и неисчерпаемым до конца словом «правда».

И именно это абсолютное, этот живой разум или разумная жизнь, эта сущая, озаряющая нас и согревающая нас правда самоочевидно *есть*. Она есть *истинное бытие*, непосредственно нам данное или, вернее, в нас раскрывающееся; она достовернее всего остального на свете, ибо (о всем, что нам извне дано, можно спрашивать: есть ли оно или нет, об истинном же бытии нельзя даже спрашивать, есть ли оно, ибо *сам вопрос* есть уже обнаружение его, и утвердительный ответ здесь *предшествует самому вопросу* как условие его возможности). Где-то в глубине нашего собственного существа, далеко от всего, что возможно в мире и чем мир живет и вместе с тем ближе всего остального, *в нас самих* или на том пороге, который соединяет последние глубины нашего Я с еще большими, последними глубинами бытия, есть Правда, есть истинное, абсолютное бытие; и оно бьется в нас и требует себе исхода и обнаружения, хочет залить лучами своего света и тепла всю нашу жизнь и жизнь всего мира, и именно это его биение, это непосредственное его обнаружение и есть та неутоленная тоска по смыслу жизни, которая нас мучит. Мы уже не одиноки в наших исканиях, и они не кажутся нам столь безнадежными, как прежде.

Но, конечно, и этого нам мало. То, что нам нужно для обретения подлинно существенного смысла жизни, есть, как мы знаем, во-первых, бытие Бога как абсолютной основы для силы добра, разума и вечности, как ручательства их торжества над силами зла, бессмыслия и тленности и, во-вторых, возможность для меня лично, в моей слабой и краткой жизни, приобщиться к Богу и заполнить свою жизнь Им. Но именно эти два желания как будто абсолютно неосуществимы, ибо содержат в себе противоречие.

Бог есть единство всеблагости с всемогуществом. В Бога мы верим, поскольку мы верим, что добро есть не только вообще сущее начало, подлинная сверхмирная реальность, но и *единственная* истинная реальность, обладающая поэтому полнотой всемогущества. Бессильный Бог не есть Бог; и мы поторопились выше назвать найденное нами сущее добро — Богом. (Не заключается ли мучающая нас бессмысленность жизни именно в том, что лучи света и добра в ней так слабы, что лишь смутно и издалека пробиваются сквозь толщу тьмы и зла, что они лишь еле мерещатся нам, а господствуют и властвуют в жизни противоположные им начала. Пусть в бытии подлинно есть Правда; но она в нем затеряна и бессильна, пленена враждебными силами и на каждом шагу одолевается ими; мировая жизнь все-таки остается бессмысленной.)

Никакими логическими ухищрениями, никакими тончайшими рассуждениями нельзя распугать это противоречие, честно и до конца убедительно его преодолеть. И все же наше сердце его преодолевает, и в вере, в особом, высшем акте «сердечного знания», мы ясно усматриваем самоочевидную наличность условий смысла жизни — очевидность всемогущества Правды и полную, совершенную утвержденность нас самих, всего нашего существа, в ней.<...> И только по слабости нашей мы в жизни постоянно теряем уже достигнутую самоочевидность и снова впадаем в сознание ее «невероятности», в мучительные сомнения.

Когда мы с величайшей интенсивностью духовной воли вдумываемся или, вернее, разумно вживаемся и вчувствываемся в то высшее начало, которое явно предстоит нам как сущая Правда, то мы с совершенной очевидностью убеждаемся, что Правда и подлинное Бытие *есть одно и то же*. Правда не только просто есть; и она есть не только *Правда*. Она есть вместе с тем то, что мы называем в последнем, глубочайшем смысле *жизнью, бытием*; она есть наша абсолютно твердая и единственная *почва*, и вне ее все висит в воздухе, замирает; она есть то, противоположность чего есть небытие, смерть, исчезновение. В ней все укрепляется, приобретает прочность и полноту, расцветает и дышит полной грудью; вне ее все засыхает, отмирает, бледнеет, вянет и задыхается. <...>

Совершенство не может быть только «идеалом», его нет ни в чем, что не есть, а только «должно быть». Какое же это совершенство — быть только призраком, тенью, сном человеческой души? То, что мы разумеем под совершенством и чего мы ищем как единственного абсолютного блага, есть, напротив, само *бытие*. Последняя, чаемая нами, абсолютная глубина бытия, последняя его почва, — и высшее благо, совершенство, совершенная радость, блаженство и светлый покой *есть одно и то же*. Этого дальше нельзя разъяснить, этого никаким производным образом нельзя доказать, и для эмпирического сознания это всегда есть парадокс или голословное утверждение; для сердечного же знания это есть самоочевидная истина, не требующая никакого доказательства и не допускающая его именно по своей очевидности. Это есть простое описание того, чем живет наше сердце и что для него есть не субъективное его «чувство» или «мечта», а самоочевидно раскрывающаяся последняя глубина сущего. Последнее, абсолютное бытие есть блаженство и совершенство; и наоборот: блаженство и совершенство есть последнее, глубочайшее бытие, основа всего сущего — так воочию раскрывается перед нами последняя тайна бытия. Лучший образец и символ этой тайны есть, как мы уже говорили, *любовь*. Ибо любовь, истинная любовь, и есть не что иное, как радость жизни, или жизнь как полнота радости — внутреннее, неразрывное единство жизненной полноты и интенсивности, удовлетворения. Жажда жизни и бытия с радостью, блаженством, счастьем. И потому мы понимаем, что «Бог есть любовь». «Любовь от Бога, и всякий любящий рожден от Бога. Кто не любит, тот не познал Бога, потому что Бог есть любовь». (Посл. Иоанна, 4, 7, 8.) «Бог есть любовь, и пребывающий в любви пребывает в Боге, и Бог в нем». (Посл. Иоанна, 4, 16.)

В этом — существо религиозной веры. Это сознание тождества последних глубин бытия с абсолютным совершенством, благостью и блаженством есть то последнее проникновение в тайну бытия, которое спасает нас от ужаса жизни. (В человеческой душе живут два основных, глубочайших чувства, образующих как бы последние два корня, которыми она соприкасается с абсолютным. Одно есть чувство ужаса и трепета перед глубиной и безмерностью *бытия*, перед бездонной бездной, со всех сторон нас окружающей и готовой ежемгновенно нас поглотить; другое есть жажда совершенства, счастья, умиротворения, последнего светлого и согревающего приюта для души. Душа наша раздирается противоположностью этих двух чувств, она мечется, то охваченная паническим ужасом перед безмерностью бытия, то привлеченная неизъяснимой сладостью мечты о спасении и успокоении. В наших смутных и слепых страстях, в бешенстве исступления, в оргийном опьянении вином и половой страстью, в взрывах ярости, мы испытываем больное, извращенное единство этих противоборствующих сил: сам ужас здесь дает мимолетное наслаждение, само наслаждение наполняет сердце ужасом.

Есть упоение в бою
И бездны мрачной на краю.
Все, все, что гибелью грозит,
Для сердца смутного таит
Неизъяснимы наслажденья.

Но нам даровано и искупление от этого мучительного противоборства глубочайших сил нашего духа, от этого болезненно-противоестественного их смешения.) Мы обретаем его тогда, когда энергией нашего духовного устремления в последние глубины бытия и вместе как незаслуженный дар свыше мы вдруг открываем, что эти два чувства только по слабости и слепоте своей расходятся и противоборствуют между собой, а в последней своей основе суть одно и то же чувство, усмотрение одного и того же абсолютного начала. (Это высшее, центральное и объединяющее чувство, вносящее мир и успокоение в нашу душу, есть — *благоговение*. Благоговение есть непосредственное единство страха и любовной радости. В нем мы открываем, что безмерные глубины жизни несут нашей душе не слепое и парализующее нас чувство безысходного ужаса, а радостное сознание *величия и неизъяснимой полноты бытия* и что радость, счастье, покой, по которым мы томимся, суть не мечта, не бегство от бытия, а первооснова самых неисповедимых глубин бытия.) Благоговение есть «страх Божий», страх, дарующий слезы умиления и радость совершенного покоя и последнего приюта. Благоговение есть страх, преодоленный любовью и насквозь пропитанный и преображенный ею. «В любви нет страха, но совершенная любовь изгоняет страх; потому что страх есть мучение; боящийся же несовершенен в любви». (Посл. Иоанна, 4, 18.)<...>

Наши жалобы на бессмысленность жизни, на невозможность обрести в ней смысл, по крайней мере, *отчасти* просто неправомерны. Жизнь *имеет* смысл, и этот смысл легко и просто осуществим для каждого из нас — ибо Бог с нами, в нас.

Он *здесь, теперь*. Средь суеты случайной,
В потоке мутном жизненных тревог
Владеешь ты всерадостною тайной:
Бессильно зло. Мы вечны. С нами Бог.

Кто этого не видит и не замечает, тот сам виноват — его глаза слишком близоруки, его внимание слишком слабо и не сосредоточенно. Что *эмпирическая* жизнь мира бессмысленна, это принадлежит к ее существу, это так же бесспорно и естественно, как то, что выдранные из книги клочки страниц бессвязны, или то, что в темноте нельзя ничего увидать. Поэтому заключается внутреннее противоречие в самой попытке отыскать абсолютный смысл в эмпирической жизни или до конца «осмыслить» ее. Мы, правда, имеем законное желание и праведную надежду, чтобы все в бытии было осмысленно, и, чтобы всяческая бессмыслица исчезла, сгинула, не существовала. Но истинный смысл этого желания в молитве: «Да приидет царство Твое», истинная цель этого упования, чтобы Бог был «все во всем». Его смысл совпадает с последней задачей — чтобы весь мир растворился в Боге и перестал существовать как нечто отдельное от Бога, т. е. как мир, чтобы времени больше не было; это есть надежда, залог которой — в воскресении Христа — надежда на последнее преображение, которое совпадает с концом мира. Везде же, где мы одержимы смутной жаждой осмыслить мир, как он есть, и в мирских же формах осуществить Истинную Жизнь и абсолютный смысл, мы впадаем в противоречие, мы жертвуем из нетерпения видеть смысл жизни осуществленным необходимыми, именно Божественными условиями его осуществимости; и, что хуже того, мы, сознательно или бессознательно, *изменяем* нашей высшей цели, вместо подлинного, т. е. абсолютного смысла, хотим успокоиться на каком-то относительном, мирском, т. е. бессмысленном «смысле».<...>

Здесь нам остается отметить еще одну сторону дела. Мы уже говорили о том, что «Бог есть любовь». Религиозное осмысление жизни, раскрытие своей утвержденности в Боге и связанности с Ним есть по раскрытие человеческой души, преодоление ее безнадежной в себе замкнутости в эмпирической жизни. Истинная жизнь есть жизнь во всеобъемлющем всеединстве, неустанное служение абсолютному целому; мы впервые подлинно обретаем себя и свою жизнь, когда жертвуем собой и своей эмпирической отъединенностью и замкнутостью и укрепляем все свое существо в ином — в Боге как первоисточнике всяческой жизни. Но тем самым мы глубочайшим, онтологическим образом связываем себя со всем живущим на земле и прежде всего — с нашими ближними и их судьбой. Известный образ Аввы Дорофея говорит, что люди, как точки радиуса в круге, чем ближе к центру круга, тем ближе и друг к другу. Заповедь: «люби ближнего, как самого себя» — не есть дополнительная заповедь, извне, неведомо почему, присоединенная к заповеди о безмерной, всеми силами души и всеми помышлениями, любви к Богу. Она вытекает из последней как ее необходимое и естественное следствие. Дети единого Отца, если они действительно сознают себя таковыми, и в Отце видят единственную опору и основу своей жизни, не могут не быть братьями, не любить друг друга. Ветвь лозы, если она сознает, что она живет только соками, пробегающими по всей лозе и идущими от ее общего корня, не может не ощутить исконного единства своей жизни со всеми остальными ветвями. Любовь есть основа всей человеческой жизни, само ее существо; и если человек в миру представляется себе оторванным и замкнутым в себе куском бытия, который должен утверждать себя за счет чужих жизней, то человек, нашедший свое подлинное существо в мирообъемлющем единстве, сознает, что вне любви нет жизни и что он сам тем более утверждает себя в своем подлинном существе, чем более он превозмогает свою призрачную замкнутость и укрепляется в ином. Человеческая личность как бы снаружи замкнута и отделена от других существ; изнутри же, в своих глубинах, она сообщается со всеми ими, слита с ними в первичном единстве. Поэтому, чем глубже человек уходит во внутрь, тем более он расширяется и обретает естественную и необходимую связь со всеми остальными людьми, со всей мировой жизнью в целом. Поэтому также обычное противопоставление самоуглубления общению поверхностно и основано на совершенном непонимании структуры духовного мира, подлинной, невидимой чувственному взору, структуры бытия. Обыкновенно воображают, что люди тогда «общаются» между собой, когда они вечно бегают, со многими встречаются, читают газеты и пишут в них, ходят на митинги и выступают на них, и что, когда человек погружается в самого себя, он уходит от людей и теряет связь с ними. Это есть нелепая иллюзия. Никогда человек не бывает столь замкнутым, одиноким, покинутым людьми и сам забывшим их, как когда он весь разменивается на внешнее общение, на деловые сношения, на жизнь на виду, «в обществе»; и никто не достигает такого любовного

внимания, такого чуткого понимания чужой жизни, такой широты мирообъемлющей любви, как отшельник, молитвенно проникший через последнее самоуглубление к первоисточнику мирообъемлющей вселенной жизни и всечеловеческой Любви и живущий в нем, как в единственной стихии своего собственного существа. Нерелигиозный человек может до некоторой степени приблизиться к пониманию этого соотношения, если приглядится к постоянному соотношению между глубинойvi широтой во всей сфере духовной культуры вообще: гений, личность, углубленная в себя и идущая своим путем, предуказанным собственными духовными глубинами, оказывается нужным и полезным всем, понятным еще позднейшим поколениям и отдаленным народам, потому что из своих глубин она извлекает общее для всех, а человек, живущий в суете непрерывного внешнего общения с множеством людей, готовый во всем им подражать, быть «как все» и жить вместе со всеми, знающий только наружную поверхность человеческой жизни, оказывается никчемным существом, никому не нужным и вечно одиноким.

Подлинное, творческое и плодотворное дело совершается тоже только в глубине, и именно это глубокое, внутреннее делание есть общая работа, совершаемая каждым не для себя одного, а для всех. Мы видели, в чем заключается это настоящее, основное дело человека. Оно состоит в действенном утверждении себя в Первоисточнике жизни, в творческом усилии влить себя в Него и Его в себя, укрепиться в нем и тем действенно осуществить смысл жизни, приблизить его к жизни и им разогнать тьму бессмыслия.<...>

И возвращаясь назад, к нашей постановке вопроса о смысле жизни, мы должны вспомнить то, что уже достигнуто нами. Когда человек отдает свою жизнь как средство для чего-либо частного, в чем бы оно ни заключалось, когда он служит какой-либо предполагаемой абсолютной цели, которая сама не имеет отношения к его собственной, личной жизни, к интимному и основному запросу его духа, к его потребности найти *самого себя* в последнем удовлетворении, в вечном свете и покое совершенной полноты — тогда он неминуемо становится *рабом* и теряет смысл своей жизни. И лишь когда он отдает себя служению тому, что есть вечная основа и источник его собственной жизни, он обретает смысл жизни. Поэтому всякое *иное* служение оправдано в той мере, в которой оно само косвенно соучаствует в этом единственном подлинном служении Истине, истинной жизни. «Познаете Истину, и Истина освободит вас» — освободит от неминуемого рабства, в котором живет идолопоклонник. <...>

Есть один довольно простой внешний критерий, по которому можно распознать, установил ли человек правильное, внутренне обоснованное отношение к своей внешней, мирской деятельности, утвердил ли он ее на связи со своим подлинным, духовным делом или нет. Это есть степень, в какой эта внешняя деятельность направлена на ближайшие, неотложные нужды сегодняшнего дня, на живые конкретные потребности окружающих людей. Кто весь целиком ушел в работу для отдаленного будущего, в благодетельствование далеких, неведомых ему, чуждых людей, родины, человечества, грядущего поколения, равнодушен, невнимателен и небрежен в отношении окружающих его и считает свои конкретные обязанности к ним, нужду сегодняшнего дня, чем-то несущественным и незначительным по сравнению с величием захватившего его дела — тот, несомненно, идолопоклонствует. Кто говорит о своей великой исторической миссии и о чаемом светлом будущем и не считает нужным согреть и осветить сегодняшний день, сделать его хоть немного более разумным и осмысленным для себя и своих ближних, тот, если он не лицемерит, идолопоклонствует. И наоборот, чем более конкретна нравственная деятельность человека, чем больше она считается с конкретными нуждами живых людей и сосредоточена на сегодняшнем дне, — чем больше она проникнута не отвлеченными принципами, а живым чувством любви или живым сознанием обязанности любовной помощи людям, тем ближе человек к подчинению своей внешней деятельности духовной задаче своей жизни. Завет не заботиться о завтрашнем дне, ибо «довлеет дневи злоба его», есть не только завет не перегружать себя чрезмерными земными заботами, но вместе с тем требование ограничить себя заботами о реальной жизни, а не о предметах мечтаний и отвлеченной мысли. *Сегодня* я живу и живут окружающие меня люди; сегодня есть дело воли и жизни. *Завтра* есть область мечты и отвлеченных возможностей. *Завтра* легко совершить величайшие подвиги, облагодетельствовать весь мир, завести разумную жизнь. *Сегодня, сейчас* — трудно побороть и уничтожить свою слабость, трудно уделить нищему и больному минуту внимания, помочь ему и немногим, трудно заставить себя выполнить и небольшое нравственное дело. Но именно это небольшое дело, это преодоление себя, хотя и в

мелочи, это хотя бы ничтожное проявление действенной любви к людям есть моя обязанность, есть непосредственное выражение и ближайшая проверка степени подлинной осмысленности моей жизни. Ибо дело сегодняшнего дня и текущего часа и мои отношения к окружающим меня ближним непосредственно связаны с конкретностью моей жизни, с самим ее вечным существом; направляясь на вечное, стремясь исполнить заповеди Божии и питаться из вечного источника жизни, я необходимо должен осуществить ближайшие конкретные дела, в которых находит свое выражение вечное начало жизни. Кто живет в сегодняшнем дне — не отдаваясь ему, а подчиняя его себе — тот живет в вечности. Свое нравственно-психологическое выражение такая правильная установка находит в смирении, в сознании ограниченности своих сил и вместе с тем в душевной *тишине* и *прочности*, с какою совершаются эти дела сегодняшнего дня, это соучастие в конкретной жизни мира; тогда как идолопоклонническое служение миру, с одной стороны, всегда проявляется в гордыне и восторженности и, с другой стороны, связано с чувством беспокойства, неуверенности и суеты. Ибо кто считает основной целью своей деятельности достижение какого-либо определенного внешнего результата, осуществление объективной перемены в устройстве мира, — с одной стороны, должен преувеличить и значение своего дела, и свои собственные силы, и, с другой стороны, ввиду шаткости и слепоты в течение всех земных дел, никогда не уверен в успехе и тем ставит свою жизнь в зависимость от условий, над которыми его воля не властна. Лишь тот, кто живет в вечном и задачу своей деятельности видит в возможно большем действенном обнаружении вечных сил — независимо от их внешнего успеха и объективного результата, — ...живет в душевном покое и в своем внешнем делании не отрывается от внутреннего корня своего бытия, от основного, внутреннего своего делания, направленного на укрепление этого корня.

Таким образом, внешнее, мирское делание, будучи производным от основного, духовного делания и им только и осмысляясь, должно стоять в нашей общей духовной жизни на надлежащем ему месте, чтобы не было опрокинуто нормальное духовное равновесие. Силы духа, укрепленные и питаемые изнутри, должны свободно излиться наружу, ибо вера без дела мертва; свет, идущий из глубины, должен озарять тьму во вне. Но силы духа не должны идти в услужение и плен к бессмысленным силам мира, и тьма не должна заглушать вечного Света.

Это есть ведь тот живой Свет, который просвещает всякого человека, приходящего в мир; это — сам Богочеловек Христос, который есть для нас «путь, истина и жизнь» и который именно потому есть вечный и ненарушимый *смысл нашей жизни.*

«Смысл жизни» // Педагогическое наследие русского зарубежья, 20-е годы. М., 1993. Стр. 12–23, 25—27, 31–36.

Н. Г. Холодный

МЫСЛИ НАТУРАЛИСТА О ПРИРОДЕ И ЧЕЛОВЕКЕ

Предисловие

Мыслящий натуралист, в какой бы области естествознания он ни работал, не может не задумываться над вопросом об отношениях между человеком и природой. Этот вопрос, в свою очередь, вводит его в сферу более глубоких проблем философии, теории познания, истории культуры и науки, учения об эволюции, рождает желание проникнуть мыслью в минувшие и грядущие судьбы Вселенной и человечества. Так создается основа научного мировоззрения естествоиспытателя, так строится более или менее полная система взглядов, дающих — относительно и временно — удовлетворительные ответы на вечные вопросы о бытии человека и Вселенной. <...>

Современное естественнонаучное мировоззрение, которому автор присвоил наименование антропокосмического, чтобы противопоставить его отжившему антропоцентрическому, в корне изменило наши представления о месте и роли человека в природе, космосе. Наука нового времени, с одной стороны, развенчала человека, перестав рассматривать его как центральную фигуру всего мироздания, но с другой — она же в огромной степени подняла его значение во Вселенной, наделив его силами и средствами, необходимыми для перестройки окружающей природы, для подчинения ее воле и разуму человеческого коллектива. Этот переворот во взаимоотношениях человека и природы должен, по мнению автора, оказать глубокое влияние на философские, этические и социальные идеи современности. Но пережитки антропоцентризма еще сильны, и нужна упорная и длительная борьба, чтобы окончательно уничтожить их и переделать сознание человека в соответствии с новым, антропокосмическим мировоззрением. Развитию этих идей посвящена значительная часть работы. <...>

Глава 1. Природа и человек

Слово «природа» имеет два значения. В более широком смысле это синоним Вселенной, космоса. Природа в таком понимании включает в себя и человека, и все созданное его трудом на Земле. Чаще, однако, человек противопоставляется природе, а значительная часть того, что изменено и переработано хозяйственной и культурной деятельностью человека в его естественном окружении, в понятие «природа» не включается.

При таком более обычном и более узком понимании этого слова понятие «природа» охватывает только те ее части или, выражаясь метафорически, только те черты ее облика, которые совсем не изменены деятельностью человека или же изменены ею незначительно, незаметно.

2

Ставшее для нас привычным противопоставление человека и природы покоится на устарелом, отжившем представлении об особом, надприродном положении человека в мироздании и в корне противоречит духу современного научного мировоззрения. В настоящее время такое противопоставление может быть принято только в условном и ограниченном смысле и имеет своей целью подчеркнуть, что деятельность современного человека направлена в основном на преобразование природы, что человек создает в ближайшем своем окружении своеобразную, отличную от естественной, среду, которая может быть названа *антропосферой.*

3

Антропосфера, при всем ее своеобразии, представляет собой только органическую часть *биосферы* — более широкой арены деятельности всех вообще живых существ на нашей планете. Она отличается от других частей биосферы тем, что обязана своим возникновением высокоразвитой производственной и общественной деятельности человека и, следовательно, подчинена действию особых, социально-экономических закономерностей, не распространяющихся на остальную природу.

4

Человек, несмотря на существенные особенности созданной им жизненной среды, продолжает оставаться неотъемлемой частью космоса, полностью подчиненной действующим в нем законам.

Человек находится не над природой, а *внутри* природы. Он органически связан с природой всем своим сложным существом и действует на нее не извне, а изнутри. В этом — источник и его слабости, и его силы. Источник *слабости* потому, что бесчисленные и разнообразные связи человека с окружающей природой часто ставят его под удар таких сил, которые им еще не вполне или совсем не изучены и пока не подчиняются его воле. Источник *силы*, так как факторы, действующие изнутри, эндогенные, способны вызывать более глубокие сдвиги в явлениях природы и легче подчиняют их своему влиянию, чем факторы экзогенные, действующие извне.

Органическая многосторонняя связь человека с природой является основой, на которой зиждется вся его творческая деятельность, направленная на преобразование естественной среды его жизни. С одной стороны, именно эта связь, вынуждая человека к борьбе с враждебными ему силами природы, является для него главным источником побуждений к деятельности, с другой — она же вооружает его силами и средствами, необходимыми для преобразования природы с целью улучшению антропосферы, приспособления ее к растущим потребностям человека и человеческого общества.

В природе и особенно в биосфере экзогенные факторы, действуя на какую-либо материальную систему, могут вызвать в ней троякого рода изменения: 1) разрушительные, уничтожающие данную систему, как таковую; 2) поверхностные, быстро исчезающие и 3) более глубокие и длительные, но не оказывающие разрушительного действия. В этом последнем и наиболее важном случае внешние факторы действуют обычно не самостоятельно, а при помощи факторов эндогенных. Так, например, солнечный свет, падающий на зеленое растение, приводит в движение очень сложный механизм внутренних факторов в хлоропластах и протоплазме клеток. Без их участия конечный эффект — новообразование и накопление органических веществ — не был бы достигнут.

Роль света в этом процессе все же весьма значительна, так как он является источником энергии. Но гораздо чаще мы встречаемся в биосфере с такими изменениями третьей группы, в которых роль внешних факторов сводится только к освобождению, приведению в действие внутренних сил или потенций данной системы.

В особенности это относится к явлениям, непосредственно связанным с деятельностью живых существ и протекающим как в самих организмах, так и в окружающей их среде.

В этом случае разнообразные исходящие из внешней среды воздействия являются чаще всего только *раздражениями*, освобожда-

ющими потенциальную энергию организма, переводящими ее в различные формы энергии кинетической, побуждающими организм к деятельности и направляющими эту последнюю в определенное русло, к некоторой сознаваемой или несознаваемой цели.

Таким образом, основной причиной глубоких длительных и прочных изменений в природных телах биосферы являются преимущественно факторы эндогенные.

Деятельность человека в биосфере, рассматриваемой как целое, представляет собой мощный эндогенный фактор не только потому, что человек находится внутри природы, но и потому, что он имеет возможность — с помощью разума — проникать и вмешиваться в работу тончайшего внутреннего механизма различных явлений природы, внося в них желательные ему изменения.

Наука нового времени изобилует примерами раскрытия самых сокровенных тайн природы деятельностью разума, опирающегося на опыт. Таковы в особенности новейшие успехи учения об атомном ядре и первые овладения ядерной энергией. <...>

Разум человека, подобно заменяющему его на низших ступенях органической лестницы инстинкту, — продукт длительной эволюции. Обе эти способности, несомненно, продолжают эволюционировать и в настоящее время. Однако в то время как эволюция инстинкта полностью подчинена закону естественного отбора и, следовательно, основана главным образом на *пассивном* приспособлении организма к меняющимся условиям среды, разум по самой природе своей *активен*, и его «приспособляемость» неразрывно связана со стремлением человека воздействовать на окружающую среду, изменять ее в соответствии со своими целями.

Активное вмешательство человека в явления природы — наиболее мощный фактор, стимулирующий и направляющий развитие его интеллекта. <...>

9

Активность разума следует понимать как органическую, неразрывную связь его с целеустремленной деятельностью человека, с трудом, с производственными процессами. Труд был главным фактором эволюции разума в филогенезе человека; труд остается основным условием роста умственных способностей человека и в процессе онтогенетического развития. Разум — дитя труда. Отсюда и его активность. <...>

63

Антропоцентрическое мировоззрение в течение тысячелетий эволюционировало, изменялось, но при всех своих изменениях полностью или частично сохраняли свое значение следующие основные его особенности:

1. Убеждение в том, что человек по своему происхождению и по своей природе есть существо особого рода, высшее, отделенное непереходимой границей от всех других живых существ.

2. Основанная на этом убеждении переоценка значения человека в мироздании, доходившая иногда до абсурдного утверждения, что все в мире создано для удовлетворения его потребностей, как царя и властителя природы. В связи с этим Земле, как месту обитания человека, долгое время приписывалось центральное положение во Вселенной.

3. Очеловечивание или одухотворение органической и частично даже неорганической природы, исходившее из убеждения, что человек и его деятельность, а также человеческое общество — это прототипы большинства предметов и явлений внешнего мира.

4. Уверенность в том, что для познания внешнего мира все существенное можно почерпнуть из знакомства с внутренним, духовным миром человека и что, изучая этот последний, можно найти основные законы, управляющие явлениями всей природы.

63а

В развитии антропоцентризма, насколько мы можем судить о нем на основании памятников религиозного, художественного и научного творчества, следует различать несколько эпох или стадий:

1. На первой, самой ранней стадии развития этого мировоззрения человек еще не выделял себя отчетливо из окружающей природы и не противопоставлял себя ей. Антропоцентрическое отношение к природе выражалось главным образом в полном или частичном очеловечивании ее сил, в первую очередь стихийных, как благодетельных для человека, так и грозящих ему различными бедствиями (солнце, огонь, вода, земля, гром, молния, бури и т. д.). Очеловечивание сил и явлений природы порождало соответствующее практическое к ним отношение — по образцу отношений более слабых членов первобытного человеческого общества к более сильным: отсюда различные формы религиозного культа — молитвы, заклинания, жертвоприно-

шения и т. д. Для этой стадии развития антропоцентризма самой характерной чертой является *страх* перед природой.

2. На второй, более поздней стадии развития антропоцентризма, в связи с первыми проблесками научного мышления и с первыми удачными попытками овладения силами природы, человечество постепенно и понемногу начинает освобождаться от первобытного слепого страха перед природой. В то же время оно начинает выделять себя из природы, научается смотреть на нее «со стороны», как на объект исследования и как на опору своего благосостояния. Первоначальное очеловечивание сил природы уступает место их одухотворению, возникает мир «идей», которым приписывается объективное существование (Платон).

3. На третьей и высшей стадии развития антропоцентризма человек окончательно противопоставляет себя природе, возносит себя на недосягаемую высоту, как венец творения, как богоизбранного царя и властителя Земли со всеми ее силами и богатствами, которым предназначено свыше обслуживать потребности и удовлетворять прихоти слабого телом, но мощного духом человеческого существа. Человек уже не противостоит миру независимых от него идей, он сам становится его творцом, способным познавать Вселенную «из себя», опираясь только на всеобъемлющую силу своего духа. Человек вырастает в богочеловека, и мания величия на долгие века овладевает им, отдавая во власть призрачных, ошибочных представлений о Вселенной и о собственной его природе.

4. На четвертой и последней стадии развития антропоцентрическое мировоззрение постепенно рушится под ударами новой науки и философии. Антропоцентризм уже не владеет безраздельно умами, но еще существует в скрытой, часто неосознанной форме, как исторический пережиток, продолжая оказывать влияние на мировоззрение широких масс и даже отдельных представителей интеллигенции. В эту эпоху иногда наблюдается и возрождение первобытного страха перед природой, характерного для наиболее примитивной формы антропоцентризма. Таковы, например, высказывания некоторых поэтов XIX в. Однако все эти рецидивы отживающего антропоцентрического мировоззрения с течением времени становятся все более редкими: они не выдерживают длительной борьбы с новыми идеями, в корне меняющими все наши представления о Вселенной.

65

Одно из проявлений диалектики развития человеческой мысли заключается в том, что в самом процессе эволюции антропоцентрического мировоззрения возникали и крепли зародыши новых, диаметрально противоположных взглядов, постепенно подтачивавших устои старых представлений о природе, человеке и их взаимоотношениях. <...>

Ввиду того, что этому, исторически более молодому мировоззрению до сих пор не присвоено никакого наименования, мы будем в дальнейшем его обозначать термином «антропокосмизм». <...>

67

В чем заключаются основные черты этого нового миропонимания? Человек раз и навсегда перестает быть центром мироздания. Он становится просто одной из его органических составных частей, не пользующейся никакими привилегиями ни в смысле своего положения среди других существ, ни в смысле происхождения.

Из этого основного положения следует ряд выводов большого теоретического и практического значения.

Противопоставление человека природе в значительной мере теряет свой смысл. Растущий отрыв от природы — логическое следствие этого противопоставления — все чаще осознается как нечто ненормальное. Провозглашается необходимость оздоровления человека и его быта путем восстановления его естественной связи с природой.

В отношения человека к природе все в большей мере проникают новые начала — стремление не только подчинить ее силы своей воле, но и как можно глубже проникнуть в тайны структуры и эволюции космоса, материи, безотносительно к возможности использования приобретенных знаний для практических целей. Рождается убеждение, что только на этом пути можно найти ключ к пониманию природы самого человека как органической части космоса, им порожденной и с ним нераздельно связанной.

Начинает сдавать свои основные позиции и эгоцентризм. Человек все больше проникается сознанием необходимости дружеского участия в жизни других людей, стремлением не столько брать, сколько давать и помогать другим. Все формы угнетения человека человеком признаются морально недопустимыми, борьба с ними обостряется. Растет и ширится убеждение в равноценности людей, независимо от

расы и других биологических особенностей их, а также от их национальности, общественного положения, социального происхождения и т. п. Возникает весь тот комплекс идей об изменении существующего социального строя, который теперь воодушевляет прогрессивную часть человечества в ее борьбе за лучшее будущее.

Едва ли, однако, нужно еще раз повторять, что внедрение всех этих идей в сознание человечества, а тем более претворение их в действительность далеки от завершения и потребуют еще много времени и жестокой борьбы.

68

<...> Не подлежит, однако, сомнению, что в течение последних трех-четырех столетий во всех областях знания, в искусстве, философии, этике проделана огромная работа, способствовавшая выяснению основных черт нового миропонимания и наметившая директивы для выработки новых форм общественных взаимоотношений, достойных человека, осознавшего свое положение и свою роль в космосе...

А роль эта достаточно велика и ответственна. Ведь именно *в человеке живая природа достигла той степени эволюции, на которой в ее жизни и дальнейшем развитии начинают приобретать главенствующее значение разум, свободная воля и нравственные идеалы.* Разум дает человеку возможность предвидеть последствия своих поступков, свободная воля — направлять их в сторону намеченных целей.

Возникший в процессе длительного исторического развития живой материи человек — Homo sapiens — благодаря указанным своим особенностям сам *становится одним из мощных факторов дальнейшей эволюции природы* в обитаемом им участке мироздания, и притом фактором, действующим сознательно. Это налагает на него громадную ответственность, так как делает его прямым участником процессов космического масштаба и значения. <...>

70

Любовь к природе в антропокосмическом понимании не имеет ничего общего с сентиментальным восхищением ее красотами в духе Ж.-Ж. Руссо, а бережное отношение к природе, вытекающее из антропокосмических идей, нельзя отождествлять с догматом буддизма о неприкосновенности всего живого. Изменения естественного состава фауны и флоры, диктуемые хозяйственными и культурными потребностями человека, борьба с паразитами — возбудителями заболеваний, с кровососущими насекомыми и другими животными — переносчиками инфекций, с/х вредителями и т. д. — все это ни в коей мере не противоречит основным положениям антропокосмизма. Оставаясь в рамках этого мировоззрения, мы должны считать допустимым все те мероприятия, которые клонятся к переустройству природы на разумных началах, к торжеству и благополучию человека как главного носителя прогрессивных тенденций космической жизни на нашей планете. <...>

73

В антропокосмическом отношении к природе самое характерное — это постоянное ощущение человеком своей органической, неразрывной и действенной связи с ней, со всем космосом. Эта связь распространяется на все стороны человеческого существа и имеет двусторонний характер в том смысле, что человек, испытывая разнообразные и сложные воздействия со стороны окружающей природы, и сам в то же время может влиять и влияет на нее различными способами.

Могут указать, что связь свою с природой остро чувствовал уже первобытный человек и что это чувство хорошо знакомо также дикарю. Это правильно, но связь с природой первобытного человека или дикаря по преимуществу односторонняя.

Она выражается в форме *зависимости* человека от природы, и ей сопутствует, как было уже указано раньше, чувство смутного ужаса перед непонятными и грозными явлениями природы.

Антропоцентризм был в известном смысле реакцией на это сознание своей зависимости от природы, постоянно угнетавшее человека в начале его исторического развития. В свое время он сыграл, следовательно, положительную роль как мировоззрение, в значительной мере освободившее человека, ценой ложного или чрезмерного его возвеличения, от подавляющего страха перед силами природы. Но, возвеличивая человека, антропоцентризм в то же время до известной степени изолировал его от естественного окружения, нарушал или ослаблял здоровое ощущение его органической связи с природой.

Идущий на смену антропоцентризма антропокосмизм возрождает это чувство связи, но не в той форме, какая была ему свойственна вначале, а в новой, более совершенной. Выражаясь в терминах диалектического материализма, мы можем сказать, что антропокосмизм поднимает сознание человеком своей связи с природой на новую, высшую ступень. Здесь, следовательно, перед нами один из

примеров закона повторяемости фаз развития в новых, измененных формах или, говоря образно, пример эволюционного движения «по винтовой спирали».

Как было уже сказано, антропоцентризм не мог полностью освободить человека и от примитивного страха перед природой. Это доступно только антропокосмизму с его светлым и радостным восприятием космоса. <...>

103

Антропокосмизм в самом широком понимании этого слова — со всеми его философскими, этическими, социологическими и другими выводами — это определенная линия развития человеческого интеллекта, воли и чувства, ведущая человека наиболее прямым, а стало быть, и кратчайшим путем к достижению высоких целей, которые поставлены на его пути всей предшествующей историей человечества. <...>

Менее доступно нашему прогнозу то, что сулит принести в различных областях знания дальнейшее развитие науки и техники, но зато ни в одной другой сфере человеческой деятельности мы не наблюдаем такого стремительного движения вперед. И это дает нам основание рассчитывать, что именно здесь нас ожидают в ближайшем будущем наиболее крупные успехи.

Всем видам искусства также, несомненно, предстоит эпоха расцвета, заполненная творчеством, достойным великих задач, которые поставлены историей перед нашим и последующими поколениями. И как один из результатов дальнейшего успешного развития науки и искусства мы можем мыслить себе постепенное их сближение, на основе которого будет расти и крепнуть то новое, живое и глубокое ощущение всей полноты, многообразия и красоты космической жизни и нашей связи с этой жизнью, которое можно было бы назвать *космическим чувством.* Оно же станет и здоровым источником того облагораживающего человека «дыхания вечности», которое лучшие из религиозно настроенных умов прошлого тщетно пытались найти в наивных выдумках, завещанных нам предшествующими поколениями.

Термин «космическое чувство» не нов. Мы встречаем его у некоторых философов-идеалистов начала XX в. (Гёффдинга[1] и др.), которые обычно придавали ему мистический смысл. Самое появление этого термина свидетельствует о том, что мысль об органической связи человека с окружающей его Вселенной давно уже назрела: она естественно вытекала из растущих научных знаний о человеке и об отношениях его к природе. <...>

[1] *Гёффдинг* Харальд (1843—1931) — датский философ-идеалист, историк философии.

104

Основа для развития космического чувства — любовь к природе, включая в нее и человека. Но природу можно любить по-разному. По-своему ее любит художник, для которого главное ее очарование заключается в разнообразии и красоте форм и красок внешнего мира, в гармонических их сочетаниях, в игре света и теней, в пластике и выразительности движений, отражающих жизнь чувства и мысли. По-своему, по-иному может любить природу и естествоиспытатель, стремящийся разгадать внутренний смысл и тончайший механизм явлений природы, вскрыть их таинственные связи, найти законы, которым эти явления и связи подчинены, и облечь их в изящную форму математической символики.

Космическое чувство должно объединить в себе все эти элементы, эстетического и интеллектуального восприятия космоса, но оно будет и несравненно богаче содержанием, чем то чувство, которое испытывает современный художник или ученый даже в минуты наиболее полного и проникновенного сознания красоты, значительности и глубокой закономерности космических явлений. Оно будет настолько же выше того, что мы называем сейчас «любовью к природе», насколько совершеннее станут доступные науке и искусству средства восприятия и отображения природы, насколько шире и глубже будут наши знания о ней, насколько, наконец, изощреннее и тоньше станут в процессе развития интеллектуальные и эстетические способности человека. <...>

115

Уверенность в том, что разум с течением времени станет главной силой не только в человеческом обществе, но и во всей подчиненной воле человека части космоса, покоится на объективных данных, характеризующих общее направление эволюционного процесса.

Акад. В. И. Вернадский (Успехи современной биологии, 1944, т. 18) указывает, что эволюция всего живого царства и отдельных типов животных идет в определенном направлении, которое можно обозначить термином «цефализация», предложенным американским геологом Д. Дана (1813—1895). Сущность этого явления, которое может быть прослежено на огромном палеонтологическом материале, сводится к тому, что в эволюции живой природы непрерывно воз-

растает значение процессов, связанных с деятельностью центральной нервной системы.

Развивая дальше эту мысль, В. И. Вернадский приходит к выводу о неизбежности постепенной перестройки всей биосферы «в интересах свободно мыслящего человечества как единого целого», о неизбежности превращения биосферы в *ноосферу*, в которой главной действующей силой будет разум человека. Мы переживаем только начало эпохи, в течение которой лик Земли должен коренным образом измениться под влиянием этой новой космической силы. В. И. Вернадский считает возможным распространение ноосферы и за пределы нашей планеты — в более отдаленные части космического пространства.

116

Философские идеалисты всех направлений и сторонники религиозного мировоззрения часто говорят о «победе духа над материей» как о конечной цели существования и деятельности человека. В известном смысле превращение биосферы в ноосферу можно было бы рассматривать как достижение именно этой цели, так как оно было бы равносильно торжеству разума, или «духовного начала», над слепыми силами природы.

Но если человечество действительно должно когда-либо прийти к этой цели, то она может быть достигнута только в процессе дальнейшего развития науки и техники, на основе единственно правильного прогрессивного материалистического мировоззрения, путем преобразования окружающей естественной среды и самого человеческого общества в соответствии с требованиями, вытекающими из этого мировоззрения. <...>

118

Если исходить из мысли, что эволюция живого вещества на нашей планете идет в сторону усиления интеллекта, то неизбежно возникает вопрос, как отразится этот процесс на природе самого человека. Не изменится ли с течением времени весь его духовный облик под влиянием преобладающего развития той стороны его существа, которая является органической основой интеллекта? Не вызовет ли этот процесс глубоких изменений в динамике психических явлений, от которых в конечном счете зависит и все поведение человека, как индивидуума и как члена общества?

Последовательный дарвинист должен дать на все эти вопросы утвердительный ответ. Да, духовный облик человека в дальнейшей его эволюции должен радикально измениться; в его психической жизни должны произойти существенные сдвиги, которые, в свою очередь, приведут к глубоким изменениям как в поведении каждого человека, так и в общественных отношениях.

119

Каких же конкретных изменений психофизиологической организации человека мы можем ожидать в результате постепенной эволюционной ее перестройки? Закон соотносительности развития, установленный Ч. Дарвином, дает нам основание предполагать, что прогрессирующее усиление интеллекта должно сопровождаться соответствующим ослаблением тех функций центральной нервной системы, которые являются в известном смысле антагонистами разума. Мы имеем в виду в первую очередь некоторые эмоции, унаследованные нами от наших далеких предков и особенностью которых является то, что в моменты наивысшего своего напряжения они угнетают деятельность разума и тем самым как бы заставляют человека опускаться до уровня поведения, свойственного представителям более низких ступеней органической лестницы. Таковы, например, некоторые эмоции, связанные с инстинктом размножения и с чувством собственности.

120

Никто не станет отрицать, что разнообразные эмоции, связанные с половым влечением, играют огромную роль в жизни всех более высокоорганизованных представителей животного царства, в том числе и человека. Как указывал впервые Дарвин, именно эти психофизиологические явления преимущественно обусловливают возникновение и развитие эстетического чувства. В зачаточной форме это последнее, по Дарвину, может быть прослежено довольно далеко в нисходящем ряду животных форм, но исключительной высоты и совершенства оно достигает у человека. Здесь эмоции, связанные с сексуальным влечением являются, несомненно, мощным источником художественного творчества, особенно в поэзии и музыке. Они же играют положительную роль, как одна из основ возникновения и укрепления первичной ячейки всякого общества — семьи.

Но наряду с этим необходимо иметь в виду, что инстинкт размножения формировался у человека в условиях, резко отличающихся от тех, в которых живет современное человечество.

«Закон соотносительности развития (соотношения развития), установленный Дарвином в его теории естественного отбора, утверждает существование скрытой связи между отдельными органами, частями организма, вследствие чего изменение одного органа сопровож-

дается изменением другого. Этот закон связан с другой, открытой еще до Дарвина закономерностью: развивая одну часть или функцию организма, природа соответственно уменьшает другую.

Первобытный человек, как и его обезьяноподобные предки, жил в тяжелых условиях непрестанной борьбы за существование, в которых инстинкт продолжения рода должен был обладать громадной силой, делающей его способным подавить даже мощный инстинкт самосохранения — в тех многочисленных случаях, когда оба эти инстинкта вступали в коллизию. Это было необходимо для сохранения вида.

Но по мере того как человек поднимался над уровнем первобытного существования, и условия его жизни становились все более благоприятными, отпадала и необходимость в той все подавляющей силе инстинкта продолжения рода, которую человек унаследовал от своих предков. Для современного культурного человека эта наследственная избыточная сила полового инстинкта и связанных с ним более примитивных эмоций часто является источником различных дисгармоний и эксцессов. На этой почве совершается немало ошибок и даже преступлений, явно свидетельствующих о том, что нормальная деятельность человеческого разума может быть подавлена или извращена эмоциями низшего порядка.

С дальнейшим ростом интеллекта эти отрицательные явления будут становиться все более редкими — в силу указанного выше психофизиологического и эволюционного антагонизма различных сторон природы человека. А развитие биологии поможет найти такие пути и способы воздействия на человеческий организм, которые, обеспечивая благотворное влияние высших сексуально обусловленных эмоций на художественное творчество и на другие виды умственной деятельности, в то же время сделали бы возможным полное подчинение полового инстинкта воле и разуму человека. <...>

123

Как было уже отмечено раньше, антропоцентризм, в отличие от антропокосмизма, пессимистичен. Глубоким пессимизмом проникнуты и антропоцентрические представления об исторических судьбах человечества. Антропоцентризм отрицает наличие каких-либо существенных прогрессивных изменений в умственных способностях и в нравственности человека в течение его исторического существования. Исходя из этого, антропоцентризм считает неосновательными надежды на коренное усовершенствование интеллекта и улучшение нравственной природы человека в будущем. Отсюда же антропоцентризм черпает и теоретическое обоснование характерного для него консерватизма в вопросах общественной жизни и международных отношений. Формула «так было, так будет» может служить кратким выражением этой убогой «философии». Ее выдвигают, когда хотят доказать бесцельность борьбы за коренную перестройку господствующих социальных отношений в интересах трудящихся или когда ищут оправдания основанным на грубой силе способам решения международных проблем.

Антропокосмизм рушит устои, на которых покоятся эти пессимистические и реакционные воззрения. Он учит нас подходить к истории человечества с масштабами космической жизни. С этой точки зрения несколько сотен тысяч лет, отделяющих современного человека от его звероподобных предков, — период, ничтожный по своей длительности. И если мы посмотрим на него в перспективе тех миллионов тысячелетий, в течение которых будет продолжаться жизнь человека на Земле, то мы поймем, что современное человечество, столь гордое своими успехами во всех областях цивилизации, культуры, науки, техники, в сущности, еще не вышло из «младенческого возраста». Отсюда следует, что «возрастной характер» имеют и все те несовершенства в интеллектуальной и моральной природе человека, а также в его общественной жизни, на которые любят ссылаться антропоцентристы всех оттенков, чтобы обосновать свои пессимистические прогнозы.

В свете антропокосмических идей все эти несовершенства можно рассматривать как своего рода «детские болезни», которые могут и должны быть преодолены силами молодого, растущего и развивающегося организма. Выйдя победителем из этой борьбы, человечество вступит в следующую, более зрелую фазу своего развития, которая принесет ему как новые успехи, так и новые трудности.

124

<...> В борьбе и муках родятся новые формы жизни, ибо таковы законы общественного развития. Но и в самые трудные периоды этого неравномерного и зигзагообразного движения мы не должны падать духом. С каждым шагом вперед человечество приближается к своему «золотому веку», к полному расцвету жизненных сил. Путь тяжел, но впереди огни: «Per aspera ad astra» («Через препятствия к звездам!»).

Холодный Н. Г. Мысли натуралиста о природе и человеке. Русский космизм. М., Педагогика-Пресс, 1993. Стр. 332–345

П. Я. Чаадаев

А что такое мировое сознание, которое соответствует мировой материи и на лоне которого протекают явления духовного порядка, подобно тому как явления порядка физического протекают на лоне материальности? Это не что иное, как совокупность всех идей, которые живут в памяти людей. Для того чтобы стать достоянием человечества, идея должна пройти через известное число поколений; другими словами, идея становится достоянием всеобщего разума лишь в качестве традиции. Но речь идет здесь отнюдь не только о тех традициях, которые сообщаются человеческому уму историей и наукой: эти традиции составляют лишь часть мировой памяти. А много есть и таких, которые никогда не оглашались перед народными собраниями, никогда не были воспеты рапсодами, никогда не были начертаны ни на колоннах, ни в хартиях; самое время их возникновения никогда не было проверено исчислением и приурочено к течению светил небесных; критика никогда не взвешивала их на своих пристрастных весах; их влагает в глубину душ неведомая рука, их сообщает сердцу новорожденного первая улыбка матери, первая ласка отца. Таковы всесильные воспоминания, в которых сосредоточен опыт поколений: всякий в отдельности их воспринимает с воздухом, которым дышит. И в этой-то среде совершаются все чудеса сознания. Правда, этот сокрытый опыт веков в целости не доходит до каждой частицы человечества; но он все же составляет духовную сущность вселенной, он переливается в жилах человеческих рас, он воплощается в образовании их тел и, наконец, — служит продолжением других традиций, еще более таинственных, не имеющих корней на земле, но составляющих отправную точку всех обществ; твердо установлено, что в каждом племени, как бы оно ни обособилось от основного мирового движения, всегда находятся некоторые представления, более или менее отчетливые, о высшем существе, о добре и зле, о том, что справедливо и что несправедливо: без этих представлений невозможно было бы существование племени совершенно так же, как и без грубых произведений земли, которую племя попирает, и деревьев, которые дают ему приют. Откуда эти представления? Никто этого не знает; предания — вот и все; докопаться до их происхождения невозможно: дети восприняли их от отцов и матерей — вот и вся их родословная. А затем на эти первоначальные понятия нисходят века, на них скапливается опыт, на них создается наука, из этой невидимой основы вырастает человеческий дух. И вот как, путем наблюдений действительности, мы подошли к тому самому, к чему привело нас и рассуждение: к начальному толчку, без которого, как мы убедились, ничего бы не двинулось в природе и который необходим здесь точно так, как и там.

И скажите на милость, можете ли вы допустить сознательное существо без всякой мысли? Можете ли вы представить себе в человеке разум, ранее чем он пустил его в дело? Можете ли вы себе представить что-либо в голове ребенка до того, как ему было преподано нечто свидетелями появления его на свет? Находили детей среди лесных зверей, нравы которых эти дети себе усвоили: они затем восстанавливали свои умственные способности; но эти дети не могли быть покинуты с первых дней своего существования. Детеныш самого сильного животного неизбежно погибнет, оставленный самкой тотчас же после родов; а человек — слабейшее из животных, он требует кормления грудью в течение шести или семи месяцев, даже череп его остается незакостеневшим несколько дней после рождения, как бы он мог просуществовать первое время своей жизни, не попав в материнские руки? Значит, дети эти до разлуки с родителями восприняли духовное семя. Я ручаюсь, что только открылись на свет его глаза, если бы он ни разу не ощутил на себе взгляда одного из себе подобных, не воспринял бы ни единого звука их голоса и в таком отчуждении вырос до сознательного возраста, ничем не отличался бы от других млекопитающих, которых натуралист причислит к тому же роду. Может ли быть что-либо бессмысленнее, чем предположение, будто каждая человеческая личность, как животное, является начинателем своей породы? А между тем именно такова гипотеза, служащая основой всего идеологического построения. Предполагают, что это крохотное неоформившееся существо, еще связанное через пуповину с чревом матери, одарено разумом. Но чем это подтверждается? Неужели по гальваническому содроганию, которое в нем заметно, определите вы небесный дар, ему уделенный? Или в бессмысленном его взгляде, в его слезах, в пронзительном крике распознали вы существо, созданное по образу Божию? Есть в нем, спрашиваю, какая-нибудь мысль, которая бы не вытекала из небольшого круга понятий, вложенных в его голову матерью, кормилицей или другим человеческим существом в первые дни его бытия? Первый человек не был крикливым ребен-

ком, он был человеком сложившимся, поэтому он вполне мог быть подобен Богу и, разумеется, был ему подобен; но, конечно, уж вовсе не подобен образу Божию людской зародыш. Истинную природу человека составляет то, что из всех существ он один способен просвещаться беспредельно: в этом и состоит его превосходство над всеми созданиями. Но для того, чтобы он мог возвыситься до свойств разумного существа, необходимо, чтобы чело его озарилось лучом высшего разума. В день создания человека Бог с ним беседовал и человек слушал и понимал Его: таково истинное происхождение человеческого разума; психология никогда не отыщет объяснения более глубокого. В дальнейшем он частью утратил способность воспринимать голос Бога, это было естественным следствием дара полученной им неограниченной свободы. Но он не потерял воспоминания о первых божественных словах, которые раздались в его ухе. Вот этот-то первый глагол Бога к первому человеку, передаваемый от поколения к поколению, поражает человека в колыбели, он-то и вводит человека в мир сознаний и превращает его в мыслящее существо. Тем же действием, которое Бог совершал, чтобы исторгнуть человека из небытия, он пользуется и сейчас для создания всякого нового мыслящего существа. Это именно Бог постоянно обращается к человеку через посредство ему подобных.

Таким образом, представление о том, будто человеческое существо является в мир с готовым разумом, не имеет, как вы видите, никакого основания ни в опытных данных, ни в отвлеченных доводах. Великий закон постоянного и прямого воздействия высшего начала повторяется в общей жизни человека, как он осуществляется во всем творении. Там — это сила, заключающаяся в количестве, здесь — это принцип, заключающийся в традиции; но в обоих случаях повторяется одно и то же: внешнее воздействие на существо, каково бы оно ни было, воздействие сначала мгновенное, а затем — длительное и непрерывное.

Как бы ни замыкаться в себе, как бы ни копаться в сокровенных глубинах своего сердца, мы никогда там ничего не найдем, кроме мысли, унаследованной от наших предшественников на земле. Это разумение, как его ни разлагать, как его ни расчленять на части, оно всегда останется разумением всех поколений, сменившихся со времен первого человека и до нас; и когда мы размышляем о способностях нашего ума, мы пользуемся лишь более или менее удачно этим самым мировым разумом, с тем чтобы наблюдать ту его долю, которую мы из него восприняли в продолжение нашего личного существования. Что означает то или иное свойство души? Это идея, идея, которую мы находим в своем уме вполне готовой, не зная, как она в нем появилась, а эта идея в свою очередь вызывает другую. Но первая-то идея, откуда, по-вашему, может в нас возникнуть она, если не из того океана идей, в который мы погружены? Лишенные общения с другими сознаниями, мы [мирно] щипали бы траву, а не рассуждали бы о своей природе. Если не согласиться с тем, что мысль человека есть мысль рода человеческого, то нет возможности понять, что она такое. Подобно всей остальной части в созданной вселенной, ничего в мире сознаний не может быть постигнуто совершенно обособленным, существующим самим собою. И наконец, если справедливо, что в верховной или объективной действительности разум человеческий на самом деле лишь постоянное воспроизведение мысли Бога, то его разум во времени, или разум субъективный, очевидно, тот, который он, благодаря свободной воле, сам себе создал. Правда, школьная мудрость не считается со всем этим: для нее существует только один и единственный разум; для нее данный человек и есть тот, каким он вышел из рук Создателя; [хотя и] созданный свободным, он не употребил во зло своей свободы; при всем своем своеволии, он, подобно неодушевленным предметам, пребыл неизменным, повинуясь непреклонной силе; заблуждения без счета, грубейшие предрассудки, им порожденные, преступления, которыми он запятнал себя, — ничего из всего этого якобы не оставило следа в его душе. Вот он — тот самый, каким он был в тот день, когда божественное дыхание оживило его земное существо, он столь же чист, столь же непорочен, как тогда, когда еще ничто не осквернило его юной природы; для этой школьной мудрости человек постоянно один и тот же; всегда и всюду; мы именно таковы, какими должны были быть; и вот — это скопище мыслей, неполных, фантастических, несогласованных, которое мы именуем человеческим умом, по ее мнению, оно именно и есть чистый разум, небесная эманация, истекшая из самого Бога; ничто его не изменило, ничто его не коснулось. Так рассуждает человеческая мудрость.

Тем не менее, ум человеческий всегда ощущал потребность сызнова себя перестроить по идеальному образцу. До появления христианства он только и делал, что работал над созданием этого образца,

который постоянно ускользал от него и над которым он постоянно продолжал трудиться; это и составляло великую задачу древности. В то время человек поневоле был обречен на искание образца в самом себе. Но удивительно то, что и в наши дни, имея перед собой возвышенные наставления, преподанные в христианстве, философ все еще подчас упорно пребывает в том кругу, в котором был замкнут древний мир, а не помышляет о поисках образца совершенного разума вне человеческой природы, не думает, например, обратиться к возвышенному учению, предназначенному сохранить в среде людей древнейшие традиции мира, к той удивительной книге, которая столь явственно носит на себе печать абсолютного разума, то есть именно того разума, который он ищет и не может найти. Стоит только несколько вдуматься с искренней верой в учение, раскрытое откровением, — и вас поразит то величавое выражение духовного совершенства, которое в этом учении царит нераздельно, вам откроется, что все выдающиеся умы, вами там встреченные, составляют лишь части одного обширного разума, который заполняет и пронизывает тот мир, в котором прошедшее, настоящее и будущее составляют одно неразделимое целое; вы почувствуете, что все там ведет к постижению природы такого разума, который не подчинен условиям времени и пространства, и [именно] того, которым человек некогда обладал, который он утратил и который он некогда вновь обретет [тот самый], который был нам явлен в лице Христа. Заметьте, что по этому вопросу философский спиритуализм ничем не разнится от противоположной системы, ибо все равно, признаем ли мы человеческое разумение за простое место, согласившись со старой формулой сенсуалистов — нет ничего в уме, что бы не было сперва в ощущении, или же предположим ли мы, что разум действует по присущей ему собственной силе и повторим за Декартом: я замыкаю все свои ощущения, и я живу, и в том и в другом случае мы все же будем иметь дело с тем разумом, который мы сейчас в себе находим, а не с тем, который был нам дарован изначала; поэтому мы будем исследовать вовсе не подлинное духовное начало, но начало искаженное, искалеченное, извращенное произволом человека.

Впрочем, из всех известных систем, несомненно, самая глубокая и плодотворная по своим последствиям есть та, которая стремится, для того чтобы отчетливо понять явление разумности, добросовестно построить совершенно отвлеченный разум, существо исключительно мыслящее, не восходя при этом к источнику духовного начала. Но так как материалом, из которого эта система строит свой образец, служит ей человек в теперешнем его состоянии, то она все-таки вскрывает перед нами разум искусственный, а не разум первоначальный. Глубокий мыслитель, творец этой философии, не усмотрел, что все дело [заключалось] только в том, чтобы представить себе разум, который бы имел одно волевое устремление: обрести и вызвать к действию разум высший, но такой разум, свойство [mode] движения которого заключалось бы в совершенном подчинении закону, подобно всему существующему, а вся его сила сводилась бы к безграничному стремлению слиться с тем другим разумом. Если бы он избрал это своей исходной точкой, он бы, конечно, пришел к идее разума воистину чистого, потому что разум этот был бы простым отражением абсолютного разума и анализ этого разума привел бы его без сочинения к последствиям огромной важности, а сверх того, он не впал бы в ложное учение об автономии человеческого разума, о каком-то императивном законе, находящемся внутри самого нашего разума и дающем ему способность собственным порывом возвышаться до всей полноты доступного ему совершенства, наконец, другая, еще более самонадеянная философия, философия всемогущества человеческого Я, не была бы ему обязана своим существованием.

Но все же надо воздать ему должное: его создание и в теперешнем своем виде заслуживает с нашей стороны всяческого уважения. Тому направлению, которое он придал философским знаниям, обязаны мы всеми здравыми идеями современности, сколько их ни есть в мире; и мы сами — только логическое последствие его мысли. Он положил уверенной рукой пределы человеческому разуму: он выяснил, что разум этот принужден принять два самых глубоких своих убеждения, а именно: существование Бога и неограниченное свое бытие, не имея возможности их доказать; он научил нас тому, что существует верховная логика, которая не подходит под нашу мерку и которая вне зависимости от нашей воли над нами тяготеет, и что имеется мир, отличный от нашего, а вместе с тем пребывающий одновременно с тем, в котором мы мечемся, и мир этот наш разум вынужден признать под опасением в противном случае самому ввергнуться в небытие, и, наконец, что именно отсюда мы должны почерпнуть все наши познания, чтобы затем применить их к миру реальному. И все же в конце концов приходится признать и то, что ему было предназ-

начено только проложить новый путь философии и что если он оказал великие услуги человеческому духу, то лишь в том смысле, что заставил его вернуться вспять.

В итоге произведенного нами сейчас исследования получается следующее. Сколько ни есть на свете идей, все они — последствия некоторого числа передаваемых традиционно понятий, которые также мало составляют достояние отдельного разумного существа, как природные силы — принадлежность особи физической. Архетипы Платона, врожденные идеи Декарта, apriori Канта, все эти различные элементы мысли, которые всеми глубокими мыслителями по необходимости признавались за предваряющие какие бы то ни было проявления души, за предшествующие всякому опытному значению и всякому самостоятельному действию ума, все эти изначала существующие зародыши разума сводятся к идеям, которые переданы нам от сознаний, предваривших нас к жизни и предназначенных ввести нас в наше личное бытие. Без восприятия этих результатов человек был бы просто-напросто двуногим или двуруким млекопитающим, ни более, ни менее, и это несмотря на лицевой угол, близкий к прямому, несмотря на размер своей черепной коробки, несмотря на вертикальное положение своего тела и т. д. Вложенные чудесным образом в сознание первого человеческого существа в день его создания той же рукой, которая направила планету по эллиптической орбите, которая привела в движение мертвую материю, которая даровала жизнь органическому существу, — именно эти-то идеи сообщили разуму свойственное ему движение и кинули человека в тот огромный круг, который ему предначертано пробежать. Идеи эти, возникающие посредством взаимного соприкосновения душ и в силу таинственного начала, которое увековечивает в созданном сознании действие сознания верховного, поддерживают жизнь природы духовной таким же порядком, как сходное соприкосновение и аналогичное начало поддерживают жизнь природы материальной. Так продолжается во всем первичное воздействие; так оно выливается окончательно в некое провидение, постоянное и непосредственное, простирающее свое действие на всю совокупность существа.

Чаадаев П. Я. Философические письма. Письмо пятое // Россия глазами русского. СПб.: Наука, 1991. Стр. 80–87.

А. Н. Чанышев

ТРАКТАТ О НЕБЫТИИ

«Для диалектической философии нет ничего раз навсегда установленного, безусловного, святого. На всем и о всем видит она печать неизбежного падения, и ничто не может устоять перед ней, кроме непрерывного процесса возникновения и уничтожения».

(Ф. Энгельс)

«Смерть есть конец всего. После нее, повторяю, пропасть, вечное небытие; все сказано, все сделано».

(Ламетри. Система Эпикура)

«Только она (т. е. смерть — *авт.*), т. е. мысль о ней, выносит в такую область мысли, где полная свобода и радость».

(Л. Толстой. Письмо В. Стасову)

«Будь осторожен в своих желаниях, чтоб вновь никогда не придти тебе к существованию».

(«Сутта-нипата» М., 1899, с. 152)

«Ведь никогда не докажут, что то, чего нет, существует»

(Парменид).

1

Небытие окружает меня со всех сторон. Оно во мне. Оно преследует и настигает меня, оно хватает меня за горло, оно на миг отпускает меня, оно ждет, оно знает, что я его добыча, что мне никуда от него не уйти. Небытие невидимо, оно не дано непосредственно, оно всегда прячется за спину бытия. Небытие убивает, но убивает руками бытия. Неслышными шагами крадется оно за бытием и пожирает каждый миг, отставший от настоящего, каждое мгновение, становящееся прошлым. Небытие гонится за бытием по пятам. Последнее стремится вперед, не разбирая дороги, теша себя мечтой о прогрессе, но впереди находит только небытие. Все большие скорости, все более высокие темпы жизни, все более дальние перемещения в пространстве, — разве это не стремление бытия хотя бы на мгновение оторваться от небытия? Но всякий раз небытие одним прыжком настигает нас. Оно встречает

нас у нашей цели; мы бежим от него, а оно, улыбаясь, идет нам навстречу. Бытие только тень небытия, его изнанка. Оно как сверкающая всеми цветами радуги пленка нефти на поверхности океана, океана небытия... Оно как волна, бегущая перед кораблем, кораблем небытия... Оно покоится в небытии как ребенок в чреве матери. Небытие повсюду и всегда: в дыхании, в пении соловья, в лепете ребенка... Оно — сама жизнь!

2

Моя философия есть упразднение всякой философии, то есть мировоззрения, которое всегда так или иначе подсовывает под небытие бытие, подчиняет первое последнему (конечно, лишь в воображении философа).

3

Историческая ошибка сознания состояла в выведении небытия из бытия. Собственно говоря, философия начинается с абсолютизации бытия, с измышления некоего вневременного, пребывающего начала, субстанциальной подкладки, если и изменяющейся, то лишь в своих внешних свойствах: вода Фалеса, апейрон Анаксимандра, воздух Анаксимена, огонь-логос Гераклита... Наконец, элеаты поставили точку над «и», целиком и полностью отвергнув небытие, абсолютизировав и обожествив бытие. Пантеизм Ксенофана не случаен, он вполне в духе самой философии, ищущей абсолютное и вечное бытие. Атомисты, правда, восстановили небытие, но они поставили его в один ряд с бытием и свели к физической пустоте, т. е. как бы подменили субстанцию модусом. Платон придавил небытие могильной плитой вымышленного им вневременного мира. Аристотель надел на небытие маску потенциального. Христианская философия стала трактовать бытие как силу, творящую из небытия весь мир. Но не скрыто ли в идее творения из ничего признание первичности и абсолютности небытия? Редко-редко мы находим признание значения небытия. Согласно позднему буддизму дхармы не имеют действительного значения, а в действительности существует только пустота, тождественная с нирваной, которая (пустота) только иллюзорно выступает как мир в его многообразии. Попытку анализа категории небытия мы находим в философии вайшешика. Там различали относительное небытие (сансарга-абхава) — отсутствие чего-либо в другом (S — есть не в P) и абсолютное небытие — отличие одной вещи от другой (S не есть P). Относительное небытие выступает как несуществование до возникновения (праг-абхава), несуществование после уничтожения (дхванса-абхава) и отсутствие связи между двумя вещами (атьянта-абхава).

Философия нового времени не смогла воздать должного категории небытия. Даже Бергсон в противоречии с основами, своей философии понимал небытие как несостоявшееся бытие чего-либо, как некую абсолютизацию обманутого ожидания. Даже Ницше не смог вынести образа небытия (вспомните змею, заползшую в глотку спящему) и искал успокоения в идее вечного возвращения. Даже Сартр не смог понять небытие как онтологический принцип, приписав его только сознанию, бытию для себя. В течение двадцати пяти веков философы, взявшись за руки, водили хоровод вокруг небытия, стараясь заклясть его.

4

Не только философия, но и религия, искусство, наука — различные, до сих пор не осознанные, способы заклятия небытия. Человечество все еще прячет голову под крылышко своей культуры, культуры бытия, неустанно восстанавливая мост над бурным потоком. На этот мост люди взгромоздили свои идолы, свои догмы и скрижали; на нем сидят, поджав ноги, Парменид и Спиноза, Гегель и Гуссерль.

5

Не только страх перед небытием, но и трудности, связанные с его пониманием, заставляют человека творить «культуру бытия». Но теперь, когда человечество повернулось лицом к космосу, когда люди стали всего лишь землянами, им открылись пространственно-временные интервалы, где почти ничего нет... Но не только перед собой, но и в повседневном, будничном мире открыли земляне силы, способные все превратить в небытие. Последнее уже не безобидная пустота Демокрита, а нечто, способное растворить в себе любое бытие... Вот почему теперь легче представить и понять небытие, вот почему возможна моя философия, «философия небытия».

6

Небытие существует. Несуществующее существует. «Что за вздор?! — воскликнет философствующий педант.— Где вы видели несуществующее существующим?»

О, жалкий филистер! А где ты видел существующее существующим?! Где ты видел вечное бытие? Только в своем метафизическом воображении. И то потому, что ты недостаточно резв и не можешь обернуться столь быстро, чтобы заметить за своей спиной небытие.

7

Что небытие существует, можно доказать многими способами:

— доказательство от времени: существование настоящего предполагает существование прошлого и будущего, т. е. того, чего уже или еще нет. Это временный модус небытия;

— доказательство от пространства: существование чего-либо в том или ином месте предполагает несуществование его в другом месте. Это пространственный модус небытия;

— доказательство от движения: движущееся тело есть там, где его нет, и его нет там, где оно есть. Это мобильный модус небытия;

— доказательство от возникновения нового: новое — это то, чего не было в причинах и условиях, это новое породивших. Но где оно было, когда его не было? В небытии. Это эмерджеитный модус небытия;

— доказательство от противоположностей: миры и антимиры, частицы и античастицы, положительные и отрицательные числа, вообще все противоположное погашает друг друга в небытии и возникает из него как из нуля (система координат);

— доказательство от различия: все сущее, всякое конкретное есть не столько то, что оно есть, сколько то, что оно не есть. А потому А, что оно не В, не С, не Д и т. д.;

— доказательство от случайности: случайно то, что может быть, а может и не быть, следовательно, существование случайности предполагает существование небытия;

— доказательство от субстанции: коль скоро существуют свойства акциденции, то должен быть и их носитель — субстанция. Но она неуловима, и в вещи нет ничего, кроме совокупности свойств. Как только субстанция получает определенность, она превращается в свойство (ведь нет ни материи, ни духа, а есть материальное и духовное). Следовательно, субстанцией может быть только небытие. И т. д.

8

Впрочем, многие философы понимали, что небытие существует. Но и они думали, что небытие существует постольку, поскольку существует бытие. Я же утверждаю, что небытие не только существует, но что оно первично и абсолютно. Бытие же относительно и вторично по отношению к небытию.

9

Докажем, что небытие абсолютно, а бытие относительно. Для этого достаточно более внимательно взглянуть на вышеприведенные аргументы в пользу существования небытия. Начну с конца:

— небытие абсолютнее бытия в той же мере, в какой субстанция абсолютнее своих состояний;

— случайное абсолютно, а закономерное относительно, ибо ни один закон не может предусмотреть всех случаев. Вообще говоря, для случая нет закона. Закон есть только для случаев;

— всякая данность в качестве для-себя-бытия конечна, а в качестве бытия-для-другого бесконечна, т. е. то, чем что-либо не является, бесконечно больше, чем то, чем что-либо является. Иначе А относительно, тогда как не В, не С, не Д... абсолютно и бесконечно;

— небытие, в котором как в среднем погашаются все противоположности, абсолютное этих противоположностей. Вспомним хотя бы нулевую плотность во вселенной;

— то, что есть, лишь малая часть того, что есть, что было и что будет;

— движущееся тело находится в одной, конечной части пространства, и не находится в другой, бесконечной части пространства;

— любое тело существует в конечной части пространства и не существует в его бесконечной части;

— все возникает на время, а погибает навечно. Возникновение и гибель неравномощны. Коль скоро время не феномен, а существенное свойство бытия, коль скоро все преходяще, то небытие абсолютно, а бытие относительно.

10

Учение об абсолютности небытия и относительности бытия не отрицает их единства. Я согласен с тем, что все сущее есть единство бытия и небытия. Но если у Гегеля небытие — только оборотная сторона бытия (что позволило ему вынести время за скобки), то у меня бытие — обратная сторона небытия, точнее, форма существования небытия.

11

Не существует абсолютного, вечного, тождественного бытия, бытие существует в качестве многообразия конкретных и преходящих ситуаций. Они неповторимы, ибо время необратимо.

12

Но, возразят мне, во всех превращениях что-то сохраняется. Муха усваивается стрекозой, а человек — чертополохом. Но человек не чертополох. Философия бытия делает упор на общности человека и чертополоха, философия небытия на их различии, а тем самым именно последняя является подлинно гуманистической философией.

13

В вопросе о существовании бытия и небытия сознание исторически проходит следующие ступени:

наиболее очевидным кажется, что существовать может только существующее, т. е. «только бытие существует». Но факт движения заставляет признать, что «существуют и бытие, и небытие». Но если существует единство бытия и небытия, то тем самым существует и небытие, то есть существует несуществующее. Наконец, сознание понимает, что «только небытие существует», чему и учит моя философия небытия.

14

Докажем теперь, что небытие первично. Понятие первичности и вторичности предполагает причинно-следственное отношение. Первичное – это первопричинное. Если мы под первопричиной будем понимать бытие вообще или же какое-либо его состояние, то возникает вопрос о причине первопричины. В ответ на этот вопрос одни тупо молчали, другие же, хитрые философы говорили, что первопричина — это самопричина, т. е. что она является причиной не только всего другого, но и самой себя. Но и эти философы смутно понимали, что бытие не может быть ни первопричиной, ни самопричиной. Отсюда хотя бы неуловимая, исчезающая, но тем не менее реальная субстанция Локка. Только небытие, говорю я, может быть, и первопричиной, и самопричиной: ведь то, что не существует, не нуждается в причине для своего существования.

15

До сих пор мыслили по схемам:
1) А есть (нет), потому что В есть (нет) — причинность.
2) А есть, потому что А есть — самопричинность.
Но просмотрели другой вариант:
3) А есть, потому что А нет.
То есть небытие существует, потому что небытие не существует. Это положение единственное в своем роде. Мы не спрашиваем здесь, почему существуют слоны и не существуют мамонты. Мы спрашиваем о причине небытия как такового.

16

Небытие как самопричина отрицает само себя. Небытие небытия есть бытие. Для этого порождения не нужно ничего, кроме небытия.

17

Поскольку небытие существует, не существуя, и не существует, существуя, оно есть время.

18

Временность — атрибут бытия. Но так как все возникает на время, а погибает навечно, то время есть гибель.

19

Будучи небытием, бытие неустойчиво. Выражением этой неустойчивости является становление, изменение, развитие, борьба противоположностей.

20

В основе всех противоречий лежит противоречие между бытием и небытием.

21

Развитие состоит в наращивании бытия, его интенсификации. Но чем интенсивнее бытие, тем оно хрупче, тем оно подверженней гибели. Мы ходим по тонкому льду над океаном небытия. Жизнь не может долго удержаться на вершине бытия. Отсюда сон и смерть.

22

Время порождает пространство. Последнее – это остановившееся время, последовательность, ставшая рядоположенностью. Если бы существовало мировое сознание, то пространство можно было бы назвать его памятью. В пространстве больше бытия, чем во времени: все части пространства сосуществуют. Поэтому в пространстве часто видят символ бытия. Но в пространстве достаточно небытия, чтобы служить и символом небытия (хаос Гесиода, пространство как небытие у Платона и Демокрита).

23

Единство времени и пространства, за которым скрывается единство бытия и небытия, неустойчиво. Выражением этой неустойчивости является движение.

24

В движении есть сторона, соответствующая небытию, и сторона, соответствующая бытию. Первое – это энергия, а второе — материя. В материи содержится столько энергии, сколько нужно, чтобы вернуть ее в небытие.

25

Бытие первично, сознание вторично, ибо в сознании больше бытия, чем в бессознательном бытии. Сознание – высший тип бытия. В нем бытие торжествует и терпит свое наибольшее поражение.

26

Основа сознания — память. Благодаря памяти возможны мышление, чувства, воля. Память ставит плотину перед потоком ощущений. Они начинают наслаиваться друг на друга. Так возникают представление и понятия. Воля – это память, опрокинутая в будущее. Благодаря памяти создается и мир сущностей, мир безликих архетипов, спокойное царство законов, мир идеи, где индивидуальное становится несущественным.

27

Благодаря памяти возникает само представление об абсолютном бытии, возникает идеал вечного бытия.

28

Но благодаря памяти же гибель оборачивается гибельностью. Там, где нет памяти, гибель чего-либо — есть и гибель его гибели. Благодаря же памяти факт гибели А не погибает вместе с гибелью А. Гибель превращается в гибельность.

29

Так возникает противоречие между идеалом и действительностью.

30

Выражением этого противоречия выступает страдание. Оно есть атрибут сознания.

31

Именно страдание заставляет сознание измысливать идеал бытия, останавливать время. Человек в мыслях убегает от небытия. Вся психика человека пронизана страхом перед небытием, а вся культура может быть расшифрована как порождение этого страха.

32

Экзистенция, или человекобытие — бытие, осознающее свою неустойчивость, осознание конечным своей конечности, а тем самым и противостоящей ему бесконечности, кричащее противоречие между конечностью (в реальности) и бесконечностью (в сознании).

33

Из этого противоречия возникает религиозное сознание.

34

Любовь – это попытка зацепиться за чужое бытие, а тем самым сделать свое бытие более устойчивым. Любовь к Богу должна поэтому казаться самой нужной и самой сильной.

35

Из этого противоречия возникает и философское, метафизическое сознание, которое есть религиозное сознание минус любовь. Оно абсолютизирует бытие и упраздняет (на словах) небытие. Метафизическая память останавливает время, превращая последовательность в рядоположенность. Метафизическое мышление творит законы. Метафизическая воля порождает идею детерминизма и фатализма.

36

Понимание несоответствия метафизики сути вещей брезжит в диалектике, особенно в гегелевской диалектике. Но Гегель превратил небытие в изнанку бытия. Противоречие между системой и методом Гегеля — это слабое выражение противоречия между бытием и небытием. Главным недостатком диалектики Гегеля является игнорирование времени. Даже Бергсон понял время как непрерывность тождественных состояний.

37

Сознание бытия – это религиозно-философское сознание. Столкнувшись с тем, что все преходяще, что оно само, мыслящее бесконечное, конечно, что нет ни Бога, ни бессмертия, что любовь и дружба преходящи, как и все остальное, оно впадает в ужас. В силу обманутого ожидания торжествует нигилизм, переходящий в цинизм. Охваченное ужасом сознание бытия готово убить и себя, и бытие.

38

Спасает трезвое, реальное сознание, сознание небытия. Оно понимает первичность и абсолютность небытия, а потому видит в разлуке, измене, смерти, торжестве бессмысленного времени, в иллюзорности прогресса – этой хитрой попытке сознания бытия приручить себе время – естественные и закономерные явления. Сознание небытия не трагично. Оно является подлинно диалектическим: диалектическое воображение соотносит всякое будущее событие с будущим состоянием конкретного субъекта, диалектическая память запоминает события в их последовательности, диалектическое сознание вообще понимает смерть, разлуку, измену, ложь, заблуждение как естественное и первичное. Оно же является и подлинно атеистическим сознанием.

39

Диалектическая воля — воля, действующая свободно при всей своей детерминированности, ибо она детерминирована небытием. Вероятно, что нет ничего недетерминированного, но тем не менее есть свобода. Свобода — это детерминированность небытием. Несмотря на очевидность своей несвободы, человек чувствует себя все же свободным. Эта иллюзия объясняется тем, что человек способен «не быть».

40

Человек небытия мужественен. Его мужество — это мужество быть несмотря на ничто, а не только несмотря ни на что. Он понимает, что всякая ситуация преходяща, он видит ничтожество всякой ситуации на фоне просвечивающего сквозь нее небытия, он смело смотрит вперед без надежды и отчаяния. Он не раскаивается и не мстит, ибо настоящее бессильно перед прошлым. Нищий, ставший богачом, остается нищим в прошлом.

41

Человек небытия понимает, что действовать – значит изменять своей свободе, ибо из многих «моглобностей» может реализоваться только одна, да и та лишь в качестве «нетойности». Только философия небытия может обосновать философское отношение к жизни – атараксию и апатию, пребывание в ничтожестве, точнее говоря, возвращение в ничтожество и смирение.

42

Человек небытия понимает себя как небытие своего небытия, жизнь как небытие смерти, любовь как небытие ненависти, верность как небытие измены, истину как небытие лжи и заблуждения, свидание как небытие разлуки.

43

Человек небытия не консервативен. Понимая, что все преходящее, что всякое соответствие (всякое А есть Б) неустойчиво, он не будет стараться сохранить то, что нельзя сохранить. Ведь только ужас перед небытием заставляет людей сохранять семьи, где уже нет любви, и т. п.

44

Сознание бытия — рабское сознание. Ведь еще Гегель показал, что господин тот, кто обладает сознанием небытия, кто не боится смерти, кто свою жизнь покупает ценою смерти.

45

Человек приходит из небытия и уходит в небытие, так ничего и не поняв.

А. Н. Чанышев. Вопросы философии № 10, 1990. Стр. 158–165.

Б. Н. Чичерин

КНИГА ТРЕТЬЯ
НРАВСТВЕННОСТЬ

Глава 1
Нравственный закон и свобода

Человек различает добро и зло, нравственные действия и безнравственные; Это – факт, не подлежащий сомнению. Но также, несомненно, и то, что он далеко не всегда сообразует свое поведение с этими понятиями; весьма часто уклоняется от того, что он сам признает добром, и следует тому, что он признает злом. И это – факт всеобщий и очевидный. Откуда же проистекают эти понятия, и отчего поведение человека далеко не всегда с ними согласуется?

Фактически, нравственность тесным образом связана с религией, которая дает ей самую надежную опору. Человек, который верит в Бога и в будущую жизнь, с наградами и наказаниями, распределяемыми всемогущим и премудрым Существом, исполняет с убеждением предписанный Им нравственный закон и терпеливо переносит жизненные невзгоды, нередко сопряженные с этим исполнением. Огромное большинство людей, для которых философские начала остаются закрытою книгой, видят в религии единственный источник всех своих нравственных понятий. И среди образованных классов шаткость чисто человеческих мнений нередко побуждает даже высокие умы искать убежища в твердости религиозных истин. При таких условиях возникает вопрос: существует ли нравственность независимая от религии?

На этот вопрос нельзя отвечать иначе, как утвердительно. Если нравственность не существует независимо от религии, то она должна быть предметом особенного откровения, а так как религий, признающих себя откровенными, на свете много, и все они считают свое откровение единственно истинным, то каждая из них должна, вместе с тем, утверждать, что вне ее нравственность не существует. С точки

зрения христианства следует признать, что до его появления и вне его не было и нет нравственности. Но такое воззрение опровергается совершенно очевидными фактами. Нравственные понятия и поступки встречаются в изобилии среди народов, вовсе не причастных к христианству. Языческие мыслители развивали самые высокие нравственные начала. Это признавали и учителя церкви; Апостол Павел говорит о законе, писанным в сердцах язычников. Ввиду этого отрицать существование нравственности, независимой от откровенной религии, значит идти наперекор очевидности.

Еще менее может так называемая естественная религия служить основанием нравственности. Естественная религия есть плод метафизики, т. е. создание человеческого разума, обращенного на познание Абсолютного. Ни самое существование Бога, ни воля Его относительно человеческих действий не открываются нам непосредственно. Они становятся достоянием нашего сознания только в силу умозаключений, скрытых или явных. Поэтому выражением воли Божьей мы можем считать только то, что представляется нам, безусловно, необходимым, физически или нравственно. Иначе мы о ней судить не в состоянии; она остается для нас тайной. Следовательно, мы должны уже иметь понятие о добре и зле, как абсолютно обязательных для нас нормах, для того, чтобы заключить из этого, что воля Божия предписывает нам исполнять первое и уклоняться от второго. Путем естественного разума воля Божия относительно наших поступков выводится из существования нравственного закона, а не нравственный закон из воли Божьей, которой мы непосредственно не знаем. Отсюда несостоятельность всех попыток утвердить нравственность на этом основании.

Остается, следовательно, искать источник естественной нравственности в чисто человеческих началах. Что же это за начала?

Эмпирики ищут их в опытных данных. По их теории, всеобщий, неоспоримый факт тот, что всякое живое существо ищет удовольствие и избегает страданий. Наибольшая сумма удовольствий составляет счастье. Поэтому человек естественно стремится к счастью и избегает всего, что может его нарушить. Таков непреложный закон природы; иной цели человек иметь не может, и она составляет для него единственное мерило добра и зла. Добром называется то, что ведет к счастью, злом то, что ему противоречит. А так как удовольствие и страдание суть чисто личных ощущений, то человек, по самой своей природе, ищет свое счастье, а не чужое. Последнее имеет для него значение настолько, насколько оно служит средством для достижения собственного блага. Но в одиночестве человек совершенно беспомощен и подвержен всевозможным опасностям, поэтому собственная его польза побуждает его искать помощи других, а этого он может достигнуть, лишь содействуя их счастью. В видах собственного добра он должен делать добро другим. Таким образом, добродетель есть ничто иное как правильный расчет. В основании всех человеческих действий, в силу непреложного закона природы, лежит стремление к личному удовлетворению, т. е. эгоизм. Все остальное служит только средством для достижения этой цели.

Такова вполне последовательная теория, которую в XVIII в. развивал Гельвеций. Очевидно, однако, что она ничего нравственного в себе не заключает, все сводится к эгоистическому расчету. Человек делает добро другим единственно вследствие того, что он ожидает от них пользы для себя самого. Если же он, напротив, рассчитывает, что он вернее достигнет своего удовлетворения, притесняя и обирая других, то он будет это делать в силу того же непреложного закона природы... Ясно, что такое воззрение есть полное отрицание всех нравственных требований. Оно думает опираться на факты, но, в сущности, оно не хочет знать самых очевидных фактов. В действительности, кроме эгоизма в человеке существует совершенно бескорыстное стремление делать добро другим, и оно-то и служит основанием всех нравственных понятий.

Несостоятельность этой чисто материалистической теории побудила скептиков, которые, откидывая всякие общие построения, держаться исключительно практического начала пользы, придать последнему несколько иной характер, маскирующий то, что в теории эгоизма есть возмутительного для человеческого чувства. Бентам выставил основным принципом, как законодательства, так и нравственности искание наибольшей суммы удовольствий наибольшей суммы людей. Через это начало пользы получает общее значение, и эгоистический характер, по-видимому, отпадает. Однако это не делает его более состоятельным, ибо в силу чего можно требовать от человека, который по природе стремится к собственному удовольствию, чтобы он предпочитал чужое? Бентам не только этого не объясняет, но он сам признает, что законодатель, которому вверена власть над людьми, всегда неизбежно будет иметь в виду только собственную пользу. Поэтому он единственным образом правления, соответствующим благу человече-

ства, признавал демократию, где большинство само поставляет законы для него выгодные, не полагаясь на других.

Но и тут возникает то же возражение: во имя чего можно требовать от меньшинства, чтобы оно подчинялось законодательству, имеющему в виду пользу большинства? Очевидно, эта система сводится к голому праву силы. К нравственной области, где нет принуждения, такая точка зрения, во всяком случае, неприложима. Тут каждый действует за себя, и никто не имеет права налагать свою волю на другого. Поэтому тут естественному эгоизму предоставляется полный простор. Утилитаристы уверяют, что человек, который любит других и все свое поведение направляет к их пользе, всегда необходимым образом будет для них предметом сочувствия и удивления, таких людей, говорит Милль, будут чествовать как полубогов, тогда как люди, имеющие в виду только личную свою выгоду и жертвующие ей счастьем других, будут всегда предметом отвращения. Всемирно-исторические примеры Сократа, осужденного на смерть, и Христа, распятого Евреями, казалось, могли бы убедить его в противном. Но теоретики, которые хотят опираться исключительно на факты, обыкновенно менее всего обращают на них внимание. История гласит, что безобидные христиане, проповедовавшие религию любви, в течение целых веков подвергались жесточайшим гонениям, и если эта религия, наконец, восторжествовала, то это произошло вовсе не оттого, что она старалась доставить людям земные удовольствия, а потому, что она указывала им небесную цель, ничего общего с земными удовольствиями не имеющую.

Пока мы стоим на той точке зрения, что человек по природе ищет удовольствия и избегает страданий, мы ничего, кроме эгоизма, не можем вывести из этой посылки. Нет ни малейшего основания возводить это начало в общее правило поведения, независимое от личного удовлетворения, как хочет делать Милль, ибо оно не содержит в себе ничего, кроме личного удовлетворения. Такое превращение личного начала в общее страдает внутренним противоречием. Но даже при такой постановке вопроса это начало не в состоянии служить мерилом добра и зла, ибо не все удовольствия имеют одинаковую цену: есть удовольствия нравственные и удовольствия безнравственные. С точки зрения утилитаризма, публичная женщина, которая доставляет удовольствие наибольшему количеству людей, будет самою добродетельной из всех. Милль возражает, что духовные удовольствия выше материальных, о чем свидетельствуют те, которые знают те и другие, а потому первые должны быть главным предметом человеческих стремлений. Но удовольствие есть чисто личное ощущение, которого судьей может быть только само ощущающее лицо. Никто не имеет права навязывать своих ощущений другому. Если один предпочитает духовные удовольствия, а другой материальные, то это – дело вкуса. Для того, чтобы установить различие между теми и другими, нужно иное мерило, нежели личное ощущение.

В действительности, кроме стремления к личному удовольствию, человек имеет и бескорыстное стремление действовать на пользу других. Это факт столь же несомненный, как и первый, и который притом не может быть подведен под эгоистическое побуждение, ибо человек в этих случаях ищет не своего удовольствия, а чужого блага. Это стремление может дойти даже до пожертвования собственной жизнью на пользу других или во имя общей идеи, что, очевидно, несовместимо с какими бы то ни было личными целями. Этот неоспоримый факт несравненно более, нежели первый, может служить основанием нравственности. На него опирались шотландские моралисты XVIII века, на нем зиждутся и современные учения, которые хотят выработать теорию нравственности, независимую как от религии, так и от метафизики.

Но пока стремление на пользу других, или альтруизм, как его ныне называют, остается простым фактом, стоящим наряду с другими, из него ровно ничего нельзя вывести. Люди нередко действуют бескорыстно на пользу других, но еще чаще они следуют эгоистическим побуждениям. Почему же более редкое и слабое начало должно иметь преимущество перед более распространенным и сильным? Если потому, что первое приносит людям более пользы, то мы возвращаемся к точке зрения утилитаризма, которая оказалась совершенно недостаточной. Надобно, следовательно, искать иного основания. Моралисты этой школы видят его в том, что у человека с нравственным поступком непосредственно связано и нравственное суждение, которое его одобряет и осуждает противное. В этом состоит прирожденное человеку нравственное чувство, выражением которого является совесть.

Что нравственное чувство составляет принадлежность человеческой природы, и что внутри человека совесть является высшим судьей нравственности или безнравственности поступков, это опять факт,

который не подлежит сомнению. Но никакого нравственного учения из этого нельзя вывести, ибо совесть, так же как и удовольствие, есть начало личное, а потому субъективное, шаткое и изменчивое. У многих она совершенно затемнена или заглохла, у других она является слабой и неясной, у третьих она до такой степени извращена, что побуждает их на самые бесчеловечные поступки. Многие народы считали приятным Божеству приносить ему человеческие жертвы или сжигать еретиков. На наших глазах изуверы, побуждаемые извращенной совестью, закопали себя живыми, вместе со своими семействами. Анархисты хладнокровно совершают самые зверские убийства, воображая, что они действуют на благо человечества. Даже люди с совершенно чистой и ясной совестью могут радикально расходиться на счет ее требований. Одним совесть воспрещает сопротивляться злу, другие, напротив, считают сопротивление злу высшей нравственной обязанностью. При таких условиях, очевидно, нет возможности ограничиться ссылкой на совесть. Необходимо общее начало, которое могло бы служить мерилом самой совести, а такое может быть дано только разумом, ибо разум есть именно способность постигать общее начало, могущее служить мерилом частных явлений. Поэтому сами шотландские моралисты, развивая свою теорию, требовали, чтобы человек, при обсуждении нравственных поступков, становился на точку зрения беспристрастного зрителя, а это значит, что он должен отрешиться от личного чувства и судить единственно на основании общих, разумных определений. Не только в теории, но и в практической жизни нравственное чувство может служить надежным руководством для человека лишь тогда, когда оно укреплено высшим сознанием, в этом заключается нравственное значение религии и философии. Для теории иного основания нет, кроме того, которое указывается нам разумом.

Какие же раскрываемые разумом начала могут служить для нас источником нравственных понятий и суждений? Очевидно, не те, которые извлекаются нами из опыта: из предыдущего ясно, что опыт не дает нам для этого никаких оснований. Он одинаково утверждает существование нравственных и безнравственных поступков и отнюдь не доказывает, что первые доставляют людям больше удовольствия, нежели вторые. Следовательно, источником нравственных понятий могут быть только те начала, которые вытекают из существа разума, как такового. Это явствует из самого характера нравственного закона. Опыт раскрывает нам только то, что есть, а нравственный закон указывает, то, что должно быть, и притом безусловно, хотя бы в действительности встречались на каждом шагу уклонения от его предписаний. Опыт дает нам одни явления, т. е. частное и изменчивое, нравственный же закон есть нечто непреложное, одинаковое для всех людей, не как факт, а как требование. Сознание этого требования может быть мало развито или затемнено в душе человеческой, но как скоро оно ясно представляется человеку, так оно признается одинаково обязательным для всех. Эмпирическое добро и зло может быть разное для разных лиц, нравственное добро и зло одно для всех. Следовательно, это такое начало, которое вытекает из самого существа разума, или из природы разумного существа, как такового.

Какое же это начало? Существо разума состоит в том, что он внешнее разнообразие явлений сводит к общим категориям, составляющим собственные его определения, как деятельной силы. Содержание он получает из опыта, но формальные начала, к которым сводится это опытное содержание, устанавливаются им самим. Как относительно познание, так и относительно деятельности основное требование разума состоит в подведении эмпирических данных под эти общие формальные начала, составляющие его сущность. Поэтому как разумное существо, человек должен действовать не на основании тех или других частных побуждений, а на основании закона, общего для всех. Отсюда коренное, формальное требование разума, которое Кант выразил в виде категорического императива: «действуй так, чтобы правило твоих действий могло быть законным для всякого разумного существа». Это требование категорическое, т. е. безусловно, общее, вытекающее из самого существа разума, следовательно, из природы разумного существа, как такового.

Отсюда непосредственно вытекают основные нравственные правила, отрицательное и положительное: «не делай другим того, что ты не хочешь, чтобы они тебе делали», и «делай другим то, что ты хочешь, чтобы они тебе делали». Оба эти предписания чисто формальные. Они не указывают, что именно человек должен делать, какие цели он должен себе ставить, а выражают только, что он должен действовать по общему закону, а не прилагать различные мерки к себе и к другим.

Однако в этом формальном предписании заключается и общая цель всякого нравственного действия. Им определяются какого бы то

ни было рода отношения, а именно взаимные отношения разумных существ. Поэтому целью нравственного действия может быть только разумное существо, ибо для него одного существуют априорные законы разума. Ставя себя самого целью своих действий, я должен в одинаковой степени ставить целью и других, мне подобных. Отсюда религиозное правило: «возлюби ближнего своего, как самого себя». Отсюда и философское правило: «разумное существо должно быть для тебя целью, а не средством».

Эти отношения, как сказано, могут быть двоякого рода, отрицательные и положительные, откуда проистекает двоякое требование: 1) не вредить другим, 2) делать другим добро. Отрицательные отношения сводятся к одному общему началу, которое должно служить руководством в действиях людей. Это начало есть уважение к разумному существу как самостоятельной и самоопределяющейся единицы. Отсюда основное нравственное предписание – обходиться с людьми по-человечески, как с равными себе разумными существами. Мы видели, что на этом начале основано и право. Оба определения, право и нравственность, исходят из одного корня, из существа человеческой личности, требующей к себе уважения. Правом определяются вытекающие отсюда отношения внешней свободы; нравственность касается только внутренних помыслов, но в этом заключается и требование уважения к праву, как выражению человеческой личности. Когда согласие с юридическим законом действие внушено не страхом внешнего наказания, а сознанием долга, оно получает нравственный характер. Но отношения лиц не ограничиваются отрицательным уважением, нравственность требует и положительных действий. Разумное существо, руководящее общим законом, должно иметь целью других столько же, сколько и себя. Этим предписанием устанавливается нравственная связь между разумными существами. Поэтому положительное правило может быть сформулировано так: делай то, что содействует единению разумных существ, и не делай того, что ведет к их разъединению. Это правило можно назвать законом любви, ибо любовь есть то чувство, которым устанавливается единение людей.

Все эти требования, вытекая из существа разума, как такового, составляют для него закон безусловный, независимый от каких бы то ни было внешних определений. Он может видоизменяться в приложении, когда он приходит в соприкосновение с другими элементами, но он всегда должен оставаться верховным руководящим началом человеческой деятельности. Уклонение от него всегда есть нравственное зло.

Как закон безусловный, он простирается за пределы человеческого рода. Разумные существа, с которыми человек может находиться в единении, не ограничиваются равными ему людьми. Общий всем разум указывает на существование абсолютного Разума, от которого все единичные разумы получили свое бытие и который служит им общей связью. Эта идея необходимо присуща человеку, как разумному существу. Все относительное предполагает существование абсолютного: таково логически необходимое положение, которое заставляет нас от бытия, имеющего происхождение от другого, возвыситься к бытию самосущему. Это требование коренится в самых основных определениях разума, который, по существу своему, есть сознание абсолютных начал и носитель идеи Абсолютного. Это опять факт, не подлежащий сомнению и необъяснимый с точки зрения чисто опытной теории. Если все доступное человеку знание ограничивается явлениями, то откуда рождается у него идея Абсолютного? Это не случайное только порождение мысли, стоящей на низком уровне сознания, как утверждают позитивисты, а логически необходимое понятие, без которого немыслимо существование относительного. Человек может заблуждаться на счет определении Абсолютного и тех форм, в которых оно выражается, но он не может сомневаться в его бытие. В области нравственной к этой идее приводит нас сознание безусловного закона, общего для всех разумных существ: если есть такой закон, т. е. и абсолютный Разум, из которого он истекает. Это понятие составляет, поэтому необходимую принадлежность нравственного миросозерцания, пришедшего к ясному сознанию своих начал. Оно полагается и самым нравственным инстинктом человеческого рода, который всегда и везде связывает нравственный закон с волею Божества. Мы видели, что существование нравственного закона нельзя вывести из воли Божьей, но как скоро мы признаем, безусловно, обязательный для нас нравственный закон, так мы не можем не признать его истекающим из божественного разума, а потому предписанием Божества в отношении к человеку. Это именно дает ему непоколебимую опору в самих основах истинно человеческого миросозерцания, связывающего свои понятия о мире и жизни идеей Абсолютного. С тем вместе рождается требование единения с этим Абсолютным, посредством вознесения к нему своих мыслей и чувств и подчинения своей воли

верховной его воле. Это составляет основание всякой религии. Поэтому нравственность находит в религии самую твердую опору. Этим человеческое связывается с божественным, образуя единый нравственный мир, который представляет явление метафизических сущностей в сознании человека. Вся нравственность есть выражение метафизической сущности человека, возвышающейся над всякими эмпирическими определениями и полагающей себе целью идеальные отношения разумных существ.

Но формальный нравственный закон заключает в себе не одни нравственные цели, он указывает и соответствующие закону побуждения к действию. Таким побуждением может быть только самое сознание закона. Оно может быть ясное или смутное, разумное или инстинктивное, во всяком случае, человек должен побуждаться к добру одним желанием добра, а не какими-либо эмпирическими выгодами. Бескорыстное желание добра есть именно то, что дает поступку нравственный характер. Именно это побуждение, а не внешнее действие определяется нравственным законом. Внешние действия состоят под влиянием разнообразных эмпирических условий, от него не зависящих. Как отвлечено разумное начало, нравственный закон определяет одни внутренние помыслы, и только здесь он может явиться безусловным требованием, ибо только здесь человек зависит единственно от самого себя. Отсюда коренное отличие нравственности от права: последним определяются отношения воль, первой – внутренние побуждения, одно устанавливает правила для внешних действий, касаясь внутренних мотивов лишь настолько, насколько они выражаются в первых; другая устанавливает внутренний распорядок человеческой души и касается внешних действий лишь настолько, насколько в них выражается этот внутренний мир. Это различие было вполне выяснено Кантом.

Великий германский философ указал и на то необходимое условие, без которого немыслимо исполнение нравственного закона, а именно на свободу воли. Для того чтобы исполнить нравственный закон, надо, чтобы человек имел способность отрешиться от всяких эмпирических мотивов и определяться чисто изнутри себя, на основании отвлеченного сознания закона. Первое, как мы видели, составляет отрицательную, а второе – положительную сторону внутренней свободы человека. Если этой свободы нет, если человек связан эмпирическими мотивами, как утверждают детерминисты, то ни о какой нравственности не может быть речи. На человека можно действовать представлением выгод или страхом наказания в виде общественной пользы, но в этом нравственного ничего нет. Нравственно только то, что человек делает по собственному внутреннему побуждению, из бескорыстного желания добра, а это возможно только при отрешении от всяких эмпирических мотивов, т. е. без всякого внимания к человеческим наградам и наказаниям. Как система метафизических определений, нравственность для своего осуществления требует метафизической способности, а такова именно свобода воли.

Вследствие этого закон в отношении к свободе имеет значение не физической, а нравственной необходимости. Он исполняется не потому, что не может не исполняться, а потому, что человек сам хочет его исполнить. Свобода есть самоопределение, в отношении к которому закон является как требование, или предписание. Для разумного существа исполнение его есть обязанность. В этом состоит существенное различие между естественными законами и нравственными. Первые суть необходимые отношения вещей, вторые суть требования, обращенные к разумно-свободным существам. Непреложная необходимость, с которой исполняются естественные законы, не составляет, однако их преимущества. Напротив, высокое достоинство разумных существ состоит именно в том, что они исполняют закон не по принуждению, а добровольно. Это высший, метафизический мир свободы и нравственности, возвышающийся над низменной областью естественных определений и призванный владычествовать над последними. Но это высшее достоинство заключает в себе и возможность уклонения. Свобода есть самоопределение, а в самоопределении заключается, как мы уже видели, выбор между различными путями. Самоопределение к добру именно потому, является выражением свободы, что в нем содержится возможность противоположного. Нравственные поступки человека вменяются ему в заслугу, потому что он мог действовать иначе. Свобода добра есть вместе свобода зла.

Против этого иногда возражают, что в таком случае приходится отрицать свободное самоопределение Божества, в котором нельзя допустить возможность уклонения. Воля святая есть та, которая исполняет закон, потому что такова ее неизменная природа. Именно вследствие этого она не может от него уклоняться, а между тем такое отношение есть не отрицание, а напротив, высшая ступень нравственного добра. На это надобно отвечать, как уже было указано выше, что понятия о

свободе и необходимости к Божеству непреложны. Они являются только там, где решение принимается во времени. Тут возникает вопрос: определяется ли это решение необходимым образом, предшествующим состоянием или оно составляет плод свободного самоопределения? В Существе же, возвышенном над временем, которого все решения имеют характер вечности, все эти определения отпадают. В Божестве нет естественной необходимости, ибо нет состояния, определяемого предшествующим состоянием, нет и необходимости нравственной, ибо нет эмпирических мотивов, которые могли бы служить побуждением к деятельности. То и другое составляет принадлежность ограниченного разумного существа, только в последнем является противоположность сознания абсолютного закона, истекающего из разума, и тех частных условий, в которые оно поставлено по своей ограниченности. Здесь поэтому, как бы воля ни была свята, всегда есть возможность уклонения, а потому нравственное самоопределение, как собственное ее действие, вменяется ей в заслугу.

Эти частные определения, вытекающие из ограниченности единичного существа, составляют в приложении к человеческой воле, систему влечений. Тут необходимо возникает вопрос об отношении их к нравственному закону и к внутренней свободе человека.

Чичерин Б. Н. Философия права. М., 1900. Изд-во И. Н. Кушнерева.

АНТОЛОГИЯ РУССКОЙ ФИЛОСОФИИ

В ТРЕХ ТОМАХ

ТОМ I

Главный редактор
Л. М. Шлионский
Технический редактор
Т. М. Петрова
Корректор
Н. К. Дмитриева
Художник
А. С. Авдеев

ЛП № 000271 от 06.10.99.
Подписано в печать 13.09.2000. Формат 84×108 1/32.
Печать высокая. Объем 17 п. л.
Тираж 3000 экз. Заказ № 1684.

Издательство «Сенсор».
Санкт-Петербург
psich@spb.cityline.ru

Отпечатано с готовых диапозитивов в ГПП «Печатный двор»
Министерства РФ по делам печати, телерадиовещания
и средств массовых коммуникаций.
197110, Санкт-Петербург, Чкаловский пр., 15.